Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile-giugno 1968 - anno III - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO
rivista
di
teologia e cultura

VII fascicolo

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Redattore capo
Gianni Baget Bozzo

Segretario di redazione
Alberto Gagliardi

Uffici
Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Visto, nulla osta
per la stampa
Gius. Mario Carpaneto
O.S.S.
Revisore ecclesiastico
2 ottobre 1966

IMPRIMATUR
Genuae, die 2-10-1966
Luigi Recagno
Vicario generale

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile-giugno 1968 - anno III - numero 2

Renovabitur ut aquilae juventus tua
(Ps. 102, 5)

SOMMARIO

Il magistero ordinario infallibile

ARTICOLI:

155 **Marie Dominique Philippe** - La philosophia perennis est-elle dépassée?

175 **Philippe de la Trinité** - Teilhard de Chardin.

195 **Basilio de san Pablo** - El silencio del Vaticano II sobre la satisfacción de Cristo.

NOTE:

— Dogmatica

337 **Charles Vincent Héris** - L'eucharistie sacrement de notre vie mystique.

— Morale

245 **Guglielmo Luigi Rossi** - San Tommaso e la legge.

— Storia

253 **Giuseppe Marasco** - Uno scrittore politico del Seicento: frà Francesco Maria da Sestri.

— Letteratura

258 **Michele Orsi** - Il problema della pienezza dei tempi nell'opera di Gide.

— Problemi del tempo

266 **Ludmila Vesely Leonardi** - La povertà.

270 **Mario Vella** - Persona e ricerca medica.

— Gnosis

275 **Piero Vassallo** - Mitologia regressiva e scienza umanitaria.

LIBRI:

285 **Autori recensiti:** Burckhardt, Dahl, De Negri, Evola, Grenet, Hoffmann, Lutero, Nicolas, Quinzio, Rondet, Rossi, Saint-Exupéry, Schillebeeckx, Schnackenburg, Sinjavskij, Zolla, vari.

317 **Ricevuti.**

Per cause indipendenti dalla nostra volontà, il convegno di studio su

« LA NUOVA GNOSI »

annunciato per il mese di maggio è rinviato a data da destinarsi.

Il magistero ordinario infallibile

Alcuni episcopati nazionali hanno fatto oggetto di loro lettere collettive il magistero della Chiesa nei suoi diversi aspetti e rapporti.

Questi venerandi documenti mettono il dito sul punto più interessante e necessario della teologia moderna, che è anche il più insidiato.

Infatti col magistero pienamente rispettato, la Chiesa nella sua missione ha consistenza ed efficacia; messo in dubbio o in qualche modo diminuito o taciuto il magistero, tutto volge verso il relativismo, quindi verso il disordine e la dissoluzione della unità nella fede e nel resto. E' la grande alternativa del nostro tempo. Noi sappiamo che la Chiesa non verrà mai meno e che, pertanto, la affermazione di quella alternativa non significa la possibilità d'un suo decadimento, ma solo la possibilità di un suo tormento. La saggezza degli uomini deve cercare di evitarglielo.

Riteniamo di dover « focalizzare » questo argomento.

Il punto più importante, non in sé, ma in ordine alla vita della Chiesa è quello del magistero ordinario infallibile. Ed ecco perché.

La verità rivelata viene via via a confronto con affermazioni opposte e mutevoli, con atteggiamenti devianti, con interpretazioni alternative.

Deve essere pertanto difesa ed insegnata « tutti i giorni » ed in modo adatto ai fatti ed alle contraddizioni, che via via si succedono. Se questo insegnamento non fosse continuo, fedele ed opportuno, la vita religiosa oscurata dalle male interpretazioni non potrebbe reggere. La Chiesa ha il dovere di questo insegnamento continuo. Non lo può fare colle sole definizioni del magistero solenne. Queste si hanno solo qualche volta in un secolo e, per gli uomini effimeri, cento anni sono troppo lunghi. Il dovere più immediato e necessario la Chiesa lo compie adunque col magistero ordinario (CJC, 1323; Dz. 1792). Proviamoci a pensare ad una Chiesa che si trovi innanzi a interpretazioni esplosive del suo sacro deposito e che debba attendere mezzo secolo, un secolo

per vedersi risolvere una questione da un atto ex cathedra o da un concilio. Nel frattempo tutto languirebbe e la unità sarebbe impossibile. Questa ipotesi non si verifica perché esiste il magistero ordinario. Questo è la necessaria dieta di tutti i giorni. Per vivere non basta la medicina della occasione straordinaria, occorre invece il pane quotidiano.

Questo magistero ordinario quando è « universale » — il che implica sia con e sotto il romano pontefice — è definitivo e irreformabile, ossia è infallibile (CJC 1323). Infatti non ha importanza che i vescovi siano o no uniti sotto uno stesso tetto: l'unione morale, incredibilmente facilitata dai contatti moderni, rende fungibilissima a distanza la prerogativa del collegio episcopale, unito al papa.

Questo è il punto.

Non si comprende la compiacenza con cui questo tema essenziale della vita della Chiesa venga facilmente messo in sordina.

La unione morale universale dei vescovi col papa può farsi in tanti modi e questi modi sono destinati a crescere per la tecnica moderna, non a diminuire.

Il carisma della infallibilità è il carisma della vera pace di tutti i credenti. Proviamoci a pensare per un momento che questi avessero ragione di temere che una affermazione fatta oggi dal magistero universale ordinario potesse essere smentita domani. A chi potrebbero credere? Quale diverrebbe la saldezza della loro fede? La fede ha bisogno della infallibilità e ne ha bisogno tutti i giorni.

Oggetto del magistero ordinario infallibile è tutto il deposito della rivelazione divina.

Ma non ci si può fermare qui.

Vi sono verità e fatti che sono talmente connessi colla verità rivelata, da non potersi rettamente intendere questa, se non fossero dal divino carisma garantiti fermamente anche quelli. La Chiesa si è servita di questo potere circa le verità « connesse » in modo solenne. La infallibilità goduta nel magistero solenne è la stessa di quella goduta nel magistero ordinario.

Se si cambiassero alcune verità non rivelate, ma necessariamente connesse, cambierebbe il contenuto della rivelazione, si perderebbe in questa variazione perenne il senso stesso della verità, la Chiesa anziché essere indefettibile sarebbe mutevolissima e rinnegherebbe se stessa più volte in un secolo.

Esiste il magistero autentico non infallibile, del quale in modo stupendo si è occupato il numero 25 della « Lumen gentium ». *Ma è ovvio che il carattere di autenticità del magistero, che richiederà sincero rispetto e vera obbedienza, per sé non esclude la reformabilità degli asserti. Ciò è tanto più vero se si pensa che l'insegnamento eventuale di due vescovi, dei quali uno dice « bianco » e l'altro « nero », pur essendo autentico l'ufficio d'entrambi, non è bastevole a dare la sicurezza di irreformabilità. Proprio quella che si chiede nella vera vita di fede.*

ARTICOLI

La philosophia perennis est-elle dépassée?

MARIE DOMINIQUE PHILIPPE

Le Saint Père, dans un discours prononcé le 14 juin au seuil de l'année de la foi, déclare: « Parmi les causes générales et principales des difficultés présentes et des éventuelles crises de foi, Nous signalons le fait que la pensée moderne, même dans certaines structures de l'enseignement catholique, se soit détachée de ce que l'on a appelé la *philosophia perennis*, c'est-à-dire de la norme naturelle de la raison humaine ».

Il est bon de réfléchir sur l'importance de ces paroles et de bien saisir ce qu'elles contiennent. Nous sommes dans un monde où tout se modifie. Le progrès de la science et de la technique ne cesse de nous ouvrir de nouveaux horizons. Ne sommes-nous pas tentés de croire que, notre vision du monde physique et biologique étant tout autre que celle des anciens, des Grecs et des hommes du moyen-âge, nécessairement notre métaphysique ne peut demerer la même? La métaphysique, comme son nom l'indique, n'est-elle pas nécessairement une méta-physique, une méta-science, ce qui vient après la physique, après les sciences? Par le fait même, si la physique et les sciences en général se modifient, nécessairement la méta-physique elle-même doit se modifier et se transformer. Certains philosophes le pensent et même certains thomistes — ou dénommés tels.

Nous touchons là aux problèmes si délicats et difficiles des rapports des sciences et de la philosophie. Une philosophie réaliste ne s'appuie-t-elle pas sur l'expérience? Ne s'enracine-t-elle pas dans nos expériences? Or les sciences expérimentales, elles aussi, s'appuient sur l'expérience et leurs expériences sont de fait beaucoup plus élaborées que les expériences des anciens. La philosophie ne doit-elle pas admettre que les sciences sont capa-

bles de lui fournir un donné beaucoup plus élaboré que l'expérience dont elle se servait habituellement? Par le fait même, ne doit-elle pas reconnaître que, son point de départ étant profondément modifié, elle peut découvrir des aspects tout à fait nouveaux de la réalité? Dire que la philosophie a son point de départ dans l'expériences, n'est-ce pas reconnaître immédiatement sa dépendance radicale à l'égard des sciences expérimentales? La philosophie méta-science ne sera plus alors qu'une généralisation des conclusions et des lois scientifiques...

Mais il semble que le développement des sciences contemporaines ait sur la philosophie des conséquences encore plus radicales et plus profondes. Les Anciens en effet ne distinguaient pas le domaine des sciences de celui de la philosophie: Aristote identifie la science avec la philosophie. Pour nous, la situation est toute différente. La philosophie ne devrait-elle pas reconnaître loyallement que plus les recherches scientifiques s'étendent,plus son domaine, à elle, se restreint? Il semble que la physique théorique et la chimie aient pris possesion du domaine réservé traditionnellement à la philosophie de la nature; que la biologie ait absorbé en partie celui de la philosophie du vivant; la psychologie expérimentale, l'autre partie de la philosophie du vivant; les sciences dites humaines, le domaine de l'éthique et de la politique. Pratiquement il ne reste plus au philosophe que le domaine de la métaphysique et de la critique.

Le philosophe ne devra-t-il donc pas reconnaître que la philosophie aujourd'hui ne peut plus être pour lui que la philosophie de l'esprit? (1). La philosophie d'aujourd'hui, semble-t-il, n'à plus d'autre domaine que celui de l'esprit et ce domaine est vraiment le seul qui lui soit réservé. D'où la tentation, pour le philosophe qui fait de ce domaine sa forteresse inexpugnable, de s'enfermer dans cette forteresse en ne s'intéressant plus qu'à ce qui concerne directement et explicitement l'esprit. Et pour être plus à l'abri dans cette forteresse, il ne se servira même plus des pont-levis. Le philosophe voudra tout découvrir à partir d'une réflexion sur la vie de son esprit. L'esprit n'a-t-il pas

(1) Whitehead met fortement l'accent sur le subjectivisme de la philosophie moderne, par opposition à l'objectivisme des anciens et du Moyen-Age. Il montre comment, dans un retournement analogue à celui qui s'était opéré dans le christianisme à l'époque de Réforme (les préoccupations théologiques concernant la nature de Dieu, l'Incarnation etc.... étant abandonnées au profit d'une concentration sur le sujet individuel et son expérience), la philosophie moderne est née en mettant l'accent sur le *sujet* de la connaissance. Avec Descartes, le donné premier, fondamental, devenait en effet le sujet pensant, et conscient par là de son existence. Le « comment ai-je la connaissance? » venait faire écho au « comment suis-je justifié? » de Luther. Alors que la science restait objectiviste, la philosophie allait « se retirer dans la sphère subjectiviste de l'esprit ». Cf. « *Science and the Modern World* », Cambridge University Press 1926, pp. 195-98.

ce privilège de se connaître en possédant une auto-lucidité? Dans ces conditions, le point de départ de la philosophie ne sera plus l'expérience mais la *conscience* de l'acte de connaissance, la conscience des aspirations les plus profondes de l'homme. La métaphysique ne regardera plus l'être qu'à travers la conscience que nous avons de nos activités spirituelles; à travers la conscience de ce que nous sommes, nous affirmons l'être. Le *cogito* de Descartes exprime bien cet ordre nouveau: l'*esse* est découvert à partir de notre *cogito*, de nos idées, de notre moi, de nos appétits. Bref, c'est à travers nos activités spirituelles que nous découvrons de la manière la plus lucide ce qu'est l'être.

Il semble bien que le progrès de la science ait exercé sur le développement de la philosophie cette double influence. D'une part une influence de séduction (2): peut-on nier que l'expérience du savant se servant d'instruments merveilleux permette à l'homme de découvrir avec infiniment plus de clarté et de netteté la structure du monde physique et du monde vivant? D'autre part une influence négative, provoquant une sorte de crainte et de repliement qui oblige l'esprit à se découvrir à lui-même. N'y a-t-il pas là un progrès, une purification? La métaphysique de l'esprit comprend avec beaucoup plus de force et de netteté le primat de l'esprit sur l'univers physique, primat du sujet transcendental capable de donner à ce qui est saisi sa signification.

Notons bien que ces deux positions extrêmes, qui à première vue semblent s'opposer, peuvent se rejoindre. Dans une perspective de réflexion critique sur l'esprit, on peut s'intéresser aux développements des sciences et par là saisir les divers développements de la vie de l'esprit. D'une autre manière, la réflexion philosophique sur le développement des sciences — cette méta-science — peut aboutir à une prise de conscience plus limpide de ce qu'est l'esprit — se recherche incessante de vérité, son désir d'explorer toutes les richesses du monde des vivants et des réalités physiques. Les recherches de l'infiniment petit et de

(2) On trouve un exemple frappant de cette séduction dans les écrits du R. P. D. Dubarle, notamment *La civilisation et l'atome*, Plon 1962, et *Approches d'une théologie de la science*, éd. du Cerf (coll. *Cogitatio fidei*, n. 22) 1967. Pour le *P. Dubarle*, « le propre de la science moderne est de hausser l'humanité à son premier niveau universel de spiritualité » (*La Civilisation et l'atome*, p. 247, cf. pp. 186-87). « La science moderne a pour propos de spiritualiser intégralement non seulement l'intuition dont le mathématicien pur fait état, mais encore l'expérience dont l'homme jouit naturellement. Elle est tenue d'aller à l'infini de l'assimilation spirituelle de l'expérience, étendant inlassablement de proche en proche la connaissance, la maîtrise et la possession de la nature » (op. cit. p. 187). Dans le second ouvrage, qui veut être une théologie de la science, le point de vue philosophique est complètement absent. Nous nous permettons de renvoyer aux recensions que nous avons faites de ces deux ouvrages: *La civilisation et l'atome* dans *le Bulletin du Cercle thomiste*, St. Nicolas de Caen, n. 31, juillet 1965; et *Approches d'une théologie de la science*, dans le même *Bulletin*, n. 41, décembre 1967.

l'infiniment complexe révèlent à l'esprit son dynamisme intérieur, sa soif d'aller toujours plus loin dans la découverte de l'univers. Ces deux positions philosophiques sont loin de manquer d'intérêt, et elles ont l'une et l'autre leur pouvoir de séduction et d'efficacité. Mais il faut reconnaître qu'elles demeurent l'une et l'autre dans l'immanence de la vie de l'esprit, et ne peuvent nous permettre de découvrir véritablement *ce qu'est* l'homme. Demeurant dans cette immanence de la vie de l'esprit, elle peuvent saisir toute la complexité de l'esprit, elle ne peuvent en découvrir pleinement la *finalité* propre; elles ne peuvent saisir dans leur originalité propre ce qu'est l'amour, ce qu'est le bien. Elles ne peuvent donc découvrir les véritables causes propres, formelle et finale, de l'homme: son âme et sa destinée. Ces deux positions philosophiques manquent de réalisme; ni l'une ni l'autre ne s'enracinent plus dans l'*expérience directe.* Ce n'est qu'à travers l'expérimentation scientifique ou la *conscience* de nos activités spirituelles qu'elles peuvent nous faire découvrir la réalité existante; or cela ne nous permet pas de saisir directement ce que sont les réalités existantes et d'induire leurs principes propres. Ces deux types de philosophie demeurent au niveau descriptif, rendant impossible l'analyse philosophique proprement dite de *ce qui est.*

C'est pourquoi, si intéressantes que soient ces positions philosophiques, on ne peut les considérer comme de véritables philosophies réalistes, puisqu'elles ne peuvent poursuivre le but premier d'une philosophie réaliste: la recherche de ce qu'est l'homme, et de sa destinée. Une philosophie réaliste doit en effet aider l'homme à se connaître, à découvrir sa véritable fin, sa destinée profonde. Elle doit permettre à l'homme de découvrir les exigences les plus profondes de sa vie humaine, de découvrir ce qu'il est: un esprit incarné qui ne peut être perfectionné, finalisé, par des réalités qui lui sont inférieures, par des réalités qui ne sont que matérielles. Une philosophie réaliste doit chercher à saisir toutes les tendances profondes de l'hommes, et à préciser comment il peut satisfaire ces tendances. C'est pourquoi elle est amenée nécessairement à se poser le problème des relations de l'homme avec l'homme, avec les autres hommes et avec l'univers, et en définitive à se demander si l'homme et cet univers sont les réalités ultimes ou bien si l'homme, tel qu'il est, possède en lui une capacité radicale qui l'empêche de s'arrêter aux réalités limitées qu'il expérimente; s'il n'y a pas en lui comme un appel très profond, très primitif, vers une réalité dont il ignore la nature précisément parce qu'elle le dépasse et le transcende, mais dont l'existence pourtant semble s'imposer de telle manière que la rejeter reviendrait à ne plus vouloir con-

sidérer ce qui en nous est le plus nous-mêmes. Nécessairement une philosophie réaliste doit se poser le problème de l'existence d'un Etre premier, celui que le croyant, que l'homme religieux appelle Dieu. Une vraie philosophie réaliste ne peut demeurer dans l'immanence de la vie de l'homme, car l'amour, dans ce qu'il de plus profond, lui pose le problème crucial. L'amour, qui est extatique, ne brise-t-il pas nécessairement l'immanence, en exigeant de poser une réalité distincte, antérieure, capable de le susciter?

Pour répondre à tous ces problèmes qui sont bien les problèmes propres de l'homme, le philosophe doit nécessairement considérer non seulement ce qu'est l'esprit, mais aussi ce qu'est la vie, la vie incarnée, la vie qui se manifeste dans le monde des corps. Le philosophe ne peut abandonner la recherche du monde physique et du monde des vivants aux seuls savants, si éminents que soient ces savants; car ces problèmes intéressent l'homme dans sa totalité. Dans sa réalité concrète, l'homme fait partie d'une communauté de vivants qui est son milieu vital, milieu dont il dépend mais qu'il peut transformer.

Le réalisme de la philosophie, partant du problème de *ce qui est*, du bien et de l'amour et revenant toujours à ce problème, exige que l'on considère le bien et l'amour à ces divers niveaux et donc que l'on considère l'homme dans son être, dans sa vie, dans son devenir physique. Le philosophe doit donc considérer le devenir des réalités physiques, des corps, de l'univers; il doit considérer l'insertion de la vie dans ce monde physique, et chercher à préciser ce qu'est le vivant; enfin il doit revenir au problème foncier de ce qu'est l'être, ce qu'est la réalité en tant qu'elle existe: que signifie ces affirmations: *ceci est, j'existe?*

Nous retrouvons bien là les grands problèmes que les philosophes se sont toujours posés. La philosophie à notre époque ne doit donc pas se croire obligée de s'enfermer dans le problème de l'esprit ou de se mettre à la remorque des sciences. Elle doit au contraire, plus que jamais, affirmer qu'elle regarde l'homme dans sa totalité, et à cause de lui s'intéresser à tout ce qui est, à tout le réel vivant ou non-vivant. Et pour connaître le réel tel qu'il est, elle doit l'expérimenter de la manière la plus précise, la plus exhaustive. Rien n'est exclu de son champ d'investigation. Ce n'est pas parce que les sciences se sont emparées progressivement de tel ou tel domaine que la philosophie doit abandonner ce domaine particulier, le considérant comme devenu étranger à son regard... Car l'expérience du philosophe n'est pas la même que celle du savant. Certes ils regardent le même monde physique, le même monde vivant, mais ils le regardent

de deux manières différentes. Ils le regardent en l'interrogeant différemment, avec des intentions différentes, et de ce fait en découvrant dans cette même réalité des niveaux différents d'intelligibilité. La réalité existante ne mesure-t-elle pas notre intelligence? Celle-ci peut donc, et doit, la regarder de diverses manières si elle veut la connaître d'une manière plus parfaite. Ceci ne fait pas de difficulté pour une philosophie réaliste qui reconnaît le rôle de l'expérience et qui sait que celle-ci peut revêtir des modalités multiples et diverses. Notre intelligence ne s'allie-t-elle pas différemment à nos divers sens? Autre chose est voir, autre chose entendre, ou toucher. L'artiste ne regarde pas la lumière comme le physicien, ni comme le philosophe. La même réalité peut être considérée sous des aspects divers et répondre différemment à nos diverses interrogations.

Il sera certes très important de bien préciser la diversité de ces expériences et de ces réponses, pour mieux saisir comment la science, dans son progrès, peut apporter quelque chose au philosophe (et peut-être aussi comment le philosophe peut apporter quelque chose au savant). De même, il sera très important de comprendre les manières différentes dont progressent les sciences expérimentales et la philosophie (3). Là encore nous touchons à un problème très actuel qui doit nous aider à saisir ce qui caractérise la philosophie. Les sciences naturelles progressent d'une manière dialectique, en ce sens que telle découverte apporte une possibilité d'une nouvelle découverte. Une découverte implique bien une certaine vérité, mais cette vérité demeure limitée, elle est en attente d'une autre vérité qui montre les limites de la première; le progrès est successif et implique une certaine évolution (4). La philosophie peut progresser de diverses

(3) Si l'on voulait traiter ce sujet d'une manière plus complète, il faudrait distinguer les manières diverses dont progressent les sciences expérimentales et les mathématiques Ces dernières en effet n progressent plus à partir de nouvelles expériences mais à partir d'une *intuition créatrice* de plus en plus pénétrante permettant à la fois d'assumer et de développer ce qui a été dit, découvert précédemment, tout en l'intégrant dans une unité plus radicale. Les mathématiques progressent en se développant dans une complexité toujours plus grande tout en s'unifiant. Il ne s'agit plus d'un progrès dialectique, mais d'un progrès assez analogue à celui de la philosophie phénoménologique.

(4) On sait combien Bachelard, pour qui l'erreur est l'élément moteur de la connaissance, insiste sur ce caractère dialectique du progrès de la science. « L'erreur est un des temps de la dialectique qu'il faut nécessairement traverser. Elle suscite des enquêtes plus précises, elle est l'élément moteur de la connaissance ». *(Essai sur la connaissance approchée,* Paris Vrin 1927, p. 249). « En revenant sur un passé d'erreurs, on trouve la vérité dans un véritable repentir intellectuel. En fait, on connaît contre une connaissance antérieure, en détruisant des connaissances mal faites, en surmontant ce qui, dans l'esprit même, fait obstacle à la spiritualisation ». *« La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective.* Paris Vrin 1938, pp. 13-14).

manières. On ne peut nier que les erreurs de certains philosophes ont servi à la découverte de la vérité ou aidé à expliciter certaines vérités. Ce progrès serait assez proche du progrès scientifique, et on pourrait dire qu'il est dialectique (5). D'autres problèmes se posent au philosophe en fonction précisément des nouvelles découvertes scientifiques, comme certains problèmes nouveaux se sont posés en raison de la foi et des recherches théologiques. Mais ce progrès, qui provient d'apports nouveaux, n'est pas l'essentiel. Le véritable progrès philosophique provient d'une pénétration plus profonde dans les principes propres de la philosophie. Ce progrès est moins spectaculaire mais il est plus philosophique, il est qualitatif. On voit donc que le progrès proprement philosophique n'est pas dialectique; il est plus intérieur.

Ceci nous permet de comprendre comment, s'il ne peut y avoir de *scientia perennis*, il peut y avoir une *philosophia perennis*, précisément lorsqu'il s'agit de la saisie des principes propres de ce qui est mû, du vivant, de l'être humain, de *ce-qui-est*. Ces principes propres, s'ils ont vraiment été saisis, pourront toujours l'être avec plus de précision, plus de lumière, mais ils seront toujours les mêmes. Car *ce qui est* demeure toujours *ce qui est*, le vivant demeure toujours le vivant dans ce qu'il a d'essentiel en sa structure propre. La fin profonde de l'esprit humain demeure toujours la même. L'amour dans ce qu'il a de plus lui-même demeure toujours le même; mais il faut le saisir en sa profondeur.

Certes, il faut reconnaître que l'apport des sciences peut permettre à la philosophie des développements nouveaux, ignorés de la philosophie greque. Mais ces développements ne sont pas au niveau des principes; ils ne donnent pas de nouveaux principes, bien qu'ils puissent être l'occasion de saisir les principes propres d'une manière plus pénétrante et plus limpide. Ces développements nouveaux seront surtout de nouvelles applications et de nouvelles illustrations. L'analyse biologique de la fécondation, par exemple, permet au philosophe de mieux saisir l'enracinement de l'individuation, et le rôle complémentaire du mâle et de la femelle. L'analyse scientifique de la matière vivante et de l'unité radicale du vivant permet au philosophe de mieux saisir la disposition, l'organisation du vivant.

(5) Un philosophe comme *Whitehead* — et l'on ne s'aurait s'en étonner, car Whitehead est un scientifique —, conçoit ainsi le progrès de la philosophie, à partir des erreurs, ou des vérités partielles, émises par les systèmes précédents. (Cf. *Process and Reality*, McMillan Co 1929, pp. 11 et 21). Ainsi lui-même estime que c'est aux philosophes qu'il réfute, qu'il doit le plus.

Mais ceci ne modifie pas la structure essentielle de sa philosophie. Il y a ici un problème analogue à celui de la philosophie chrétienne — en soulignant le terme *analogue* (car les apports de la foi et de la théologie regardent des problèmes essentiels et primordiaux, tandis que ceux des sciences se situent davantage du côté de la causalité matérielle et de la disposition). La *philosophia perennis* devra s'enrichir de ces divers apports et prendra par là des physionomies différentes.

Enfin, en raison de certains égarements philosophiques propres à une époque donnée — chaque époque n'a-t-elle pas sa « folie » philosophique? — le philosophe devra être plus attentif à certains problèmes que ses devanciers ne l'avaient été. Il devra préciser tel ou tel de ses principes propres pour mieux saisir les erreurs et les confusions qui on été faites et manifester la raison de ces erreurs et de ces confusions. On ne peut nier par exemple que le développement de l'existentialisme à notre époque exige du philosophe d'être plus attentif au problème de l'existence et de l'expérience, au problème de la liberté, au problème de la subjectivité, de la création artistique, à la distinction de l'*agere* et du *facere* dans les activités humaines. Ici encore, il ne s'agit pas d'une transformation substantielle. La *philosophia perennis* n'est pas transformée substantiellement du fait des erreurs et des confusions de certains philosophes, mais elle doit intensifier et préciser sa critique sur tel ou tel point, elle doit être plus soucieuse de certaines distinctions et certaines séparations. Parfois même elle devra mettre davantage en lumière certaine vérité que, sous l'influence de tel ou tel courant philosophique, elle avait quelque peu oubliée. Ainsi, à notre époque, la *philosophia perennis* doit se faire plus attentive à la phase *descriptive* de la démarche philosophique, pour mieux montrer ce que représente la découverte *inductive* des principes propres de la philosophie. (La scolastique, s'étant trop transmise par mode d'autorité, avait négligé cet aspect si important pour une philosophie réaliste). La *philosophia perennis* prend donc, là encore, des styles différents, des expressions différentes, caractéristiques de telle ou telle époque, pour mieux mettre en lumière ses principes propres. Certes, il y a toujours un danger à emprunter des expressions philosophiques à des systèmes tout à fait étragers, parfois même en opposition flagrante. Cependant le vivant se sert de son milieu même quand celui-ci est hostile! Et plus le vivant est vivant, plus il est capable de s'assimiler des produits variés. Ces remarques valent pour le philosophe, à condition, évidemment, que ces emprunts ne lui fassent pas oublier l'orientation profonde de sa philosophie, sa finalité propre; car ces emprunts deviendraient alors

des trahisons. Il ne faut pas non plus que ces emprunts prêtent à équivoque, et donc deviennent des obstacles, au lieu d'aider dans la recherche de la vérité.

Il serait intéressant, à ce sujet, de voir ce que certains thomistes on cherché à assumer de la philosophie moderne, pour l'intégrer à leur philosophie réaliste. Non seulement des termes, comme par exemple ceux « néantisation », « existentiel », « valeur », « projet », « dialectique » etc., mais aussi des méthodes. Certains ont voulu assumer la méthode phénoménologique, en prétendant qu'elle ne s'oppose en rien au réalisme de la philosophie. Mais peut-on vraiment le faire? Toute méthode phénoménologique n'implique-t-elle pas nécessairement un primat de l'idée sur l'être? de la conscience sur l'expérience? (6).

Affirmer la *philosophia perennis* n'est pas faire preuve d'un immobilisme, d'un statisme, qui serait du reste en opposition avec la vie de l'esprit; c'est simplement affirmer que l'on reconnaît les capacités de l'esprit humain. Celui-ci est capable de découvrir les principes propres du vivant, de l'être humain, de *ce qui est.* Il est capable d'atteindre le niveau philosophique. Et parce qu'il est capable de l'atteindre, il faut tout faire pour qu'il puisse l'atteindre. Mais affirmer la *philosophia perennis,* c'est aussi reconnaître qu'en raison de notre condition humaine, il est difficile d'atteindre ce niveau philosophique. C'est pourquoi il est nécessaire de l'affirmer avec autorité, puisque la plupart des hommes n'atteignent pas ce niveau et ont toujours beaucoup de peine à comprendre que certains de leurs frères puissent l'atteindre.

Enfin, notons bien que seule une philosophie qui atteint les principes propres de *ce qui est* peut prétendre être *philosophia perennis.* Toute philosophie qui demeure descriptive, dialectique, est beaucoup plus dépendante de son milieu, elle est beaucoup plus inscrite dans un temps et dans un lieu. Et dans *toute*

(6) Vouloir atteindre le réel, avoir l'intention de l'atteindre, ne suffit pas à caractériser une philosophie réaliste. Une philosophie peut être intentionnellement réaliste sans l'être réellement. L'acte d'être, l'*esse* dans sa nature propre, demande d'être saisi comme quelque chose de premier. Si on le saisit à partir et en dépendance de quelque chose d'autre, on ne le saisit plus comme quelque chose de premier. On objectera: nous ne pouvons saisir l'acte d'être que *par* la connaissance intellectuelle, donc par l'idée que nous nous en faisons, donc par la conscience... Mais notons bien que « par la connaissance intellectuelle » peut s'entendre de deux manières très différentes; « par » peut signifier qu'un acte de connaissance est nécessaire (la condition *sine qua non* de notre saisie de l'acte d'être implique une connaissance intellectuelle) — ce qui est évident. Et « par » peut signifier que la connaissance intellectuelle joue le rôle d'intermédiaire objectif, qu'elle détermine notre saisie de l'acte d'être. Notre connaissance intellectuelle est alors ce qui est connu en premier lieu, et par elle nous atteignons l'acte d'être. Celui-ci est saisi en dépendance de notre connaissance intellectuelle; il n'est plus saisi comme ce qui est premier.

philosophie cet aspect descriptif demeure dépendant d'un temps et d'un lieu. C'est pourquoi *toute* philosophie n'est pas *philosophia perennis*, et *toute la* philosophie n'est pas *philosophia perennis*. Toute la philosophie d'Aristote n'est pas *philosophia perennis*, bien que les principes propres de *ce qui est*, du vivant, de ce qui est mû, qu'il a découverts, fassent vraiment partie de la *philosophia perennis*. Tout philosophe doit donc repenser cette *philosophia perennis* selon les exigences particulières de son époque, et en la pensant, en la vivant, il l'exprime d'une manière nouvelle, originale, inédite, car l'esprit s'incarne d'une manière unique en chaque homme.

Il est facile de comprendre les répercussions de ces remarques au niveau de la théologie. Celle-ci n'est autre que la foi se servant de la philosophie pour permettre à l'homme de vivre avec plus d'intelligence le mystère de la Révélation et tout spécialement celui du Verbe fait chair, se prolongeant dans l'Eglise. La théologie implique une coopération active de la foi divine et de l'intelligence humaine, elle est le fruit même de cette alliance. Plus la foi du théologien sera une foi pure et vivante et plus elle pourra se servir d'une intelligence pénétrante et limpide, plus alors la théologie sera elle-même, plus elle sera parfaite. Et plus la théologie sera parfaite, plus elle pourra aider la communauté des fidèles, plus elle pourra être au service de la vie de l'Eglise.

Les imperfections de la théologie, ses défaillances et même ses erreurs, peuvent provenir soit d'une foi qui n'est plus assez vivante et assez divine, soit d'une intelligence déformée par certaines méthodes philosophiques erronées. Une foi qui ne se nourrit plus suffisamment de la parole de Dieu et ne s'exerce plus de cette manière divine qui lui permet de demeurer conjointe à sa source — le mystère du Christ —, risque toujours de perdre sa vigueur divine et de ne plus s'exercer que d'une manière trop humaine, se confondant avec l'exercice même de notre prudence et de nos raisonnements humains. Elle risque alors de ne plus discerner avec suffisamment d'acuité le nécessaire de l'accidentel, de ne plus distinguer le mystère d'amour qui nous est communiqué et la manière dont les hommes le reçoivent et le vivent. Elle risque alors de confondre l'essentiel de la vie divine et ses manifestations périphériques. Toute l'exigence de contemplation, de recueillement, de silence, de prière intérieure, n'a plus de signification; seul ce qui se voit, ce qui se palpe, ce qui est immédiatement efficace, est considéré comme l'essentiel. La béatitude de la foi proclamé par le Christ n'a plus de signification, et l'on ne retient de l'Ecriture que ce qui va dans le sens de ce que l'on comprend. Il est bien évident qu'une telle foi, purement ordonnée à l'activité, à l'efficacité immédiate, un

foi qui ne regarde plus le mystère, ne peut plus saisir la signification de la « Doctrine sacrée », de la théologie traditionnelle, qui est avant tout contemplative car elle regarde en premier lieu Dieu et le Christ — on ne peut regarder Dieu que d'une manière contemplative. On voudra donc rénover la théologie en mettant exclusivement en lumière la dimension temporelle de la foi, son insertion dans le monde d'aujourd'hui. Ce qui intéressera avant tout cette nouvelle théologie, ce sera de voir comment la pâte est modifiée, transformée par le levain; mais celui-ci ne sera plus considéré en lui-même, on regardera les effets sans considérer leur source.

Mais ce n'est pas seulement cet affadissement de la foi qui peut perturber la théologie. L'apport philosophique peut lui aussi modifier, transformer *essentiellement* la théologie — et non pas seulement modifier sa manière de s'exprimer — car la philosophie coopère essentiellement à l'édification de la théologie.

Prétendre que la théologie doit s'adapter à chaque époque, pour parler le langage des hommes de son temps, peut s'entendre de deux manières très différentes. S'il s'agit d'affirmer que le théologien doit comprendre la mentalité des hommes de son temps, leur manière de s'exprimer, leurs problèmes particuliers, cela est bien évident. La théologie n'est pas réservée à quelques initiés, à une école particulière; elle doit être le bien de l'Eglise, elle doit pouvoir être communiquée aux croyants pour qu'ils puissent s'en servir. Mais il est normal, ne l'oublions pas, qu'il y ait dans le recherche théologique des domaines qui soient, de fait, réservés aux spécialistes, et difficilement communicables aux autres, comme il est normal qu'il y ait une certaine vulgarisation théologique (au très grand sens du mot), c'est à dire une nourriture communiquée à tous les croyants; et même une communication de la théologie qui puisse atteindre ceux qui n'ont plus la foi ou qui ne l'ont jamais eue. Et il serait aussi faux de réserver toute la théologie aux seuls spécialistes que de la ramener à cette seule communication au monde, aux hommes. Si le philosophe parle aux hommes, le théologien parle avant tout aux croyants. Ne confondons pas philosophie et théologie.

Dans la mesure où le théologien parle aux incroyants, il doit évidemment, davantage encore que lorsqu'il parle aux croyants, s'adapter à leurs problèmes en tenant compte de leur langage. On ne parle pas de la même manière aux savants — mathématiciens, biologistes... — qu'aux artistes, qu'aux ouvriers, aux sous-prolétaires. Ne prétendons pas pour autant qu'il y ait une théologie réservée aux savants, aux artistes ou aux sous-prolétaires... Ce serait confondre théologie et apologétique. Mais s'il y a une

théologie qui s'exprime pour les chrétiens, il y a diverses adaptations, diverses applications. Ceci s'impose au théologien-apôtre. Il sait que sa vie apostolique lui demande d'être « tout à tous », de parler le langage propre à chacun, mais il sait aussi qu'il n'y a qu'une foi dans le Christ et que sa théologie, au sens le plus profond, est unique — dans le prolongement de sa foi unique. Ne confondons pas foi et prudence, foi et communication de la foi. Ne confondons pas *théologie* et *vie apostolique*. Car nous ferions alors de la mauvaise théologie, et serions de mauvais apôtres. Si profondément, dans la foi, tout s'unit, il n'en va pas de même dans l'exercice de notre vie humaine: les exigences de la théologie ne son pas celles de la vie apostolique.

Si, en disant que la théologie doit s'adapter à chaque époque, on prétend que la théologie doit se renouveler à chaque époque en utilisant la philosophie du jour, la philosophie qui est la dernière apparue, celle qui suscite le plus notre curiosité précisément parce qu'elle est la dernière, on affirme une erreur dangereuse. Car la théologie ne peut se servir de cette philosophie que dans le mesure où celle-ci atteint la vérité, dans la mesure où elle cherche à préciser ce qu'est la véritable fin de l'homme et la capacité de son esprit à s'ordonner à Dieu. Une philosophie qui néglige ou même refuse de rechercher la vérité, qui ne sait plus ce qu'est la vérité, qui néglige ou refuse de rechercher ce qu'est la *fin* de l'homme, ne peut servir immédiatement et directement à la formation d'une véritable théologie. Car si la foi s'allie à une telle philosophie, elle risque de s'aliéner, de se contaminer, elle risque de perdre sa signification propre, son réalisme divin et son ordre essentiel à l'Amour. Une philosophie qu n'est pas essentiellement ordonnée à la Vérité et à l'Amour sera nécessairement comme un poids, comme un corps étranger qui viendra alourdir la foi et la faire dévier de sa véritable fin (7).

N'est-ce pas précisément le cas des deux positions philosophique dont nous parlions précédemment? Si la philosophie se ramène à une généralisation des sciences — une méta-science —, le croyant peut-il encore s'en servir pour élaborer une théologie? Le réalisme de la connaissance de foi peut-il coopérer directement et immédiatement avec les sciences naturelles qui cherchent, certes, la vérité, mais qui ne saisissent plus explicitement la *finalité* de la destinée humaine? La coopération de la foi avec

(7) Voir *A. H. Malta*, O.P. *Die Neue Theologie*, München 1459. Le P. Malta en analysant les tendances de cette nouvelle théologie relève trois caractères dominants: la *confusion* (refus de distinguer), *l'intuition* (refus de l'abstration et de l'analyse), *l'évolution*.

les découvertes et les lois scientifiques ne risque-t-elle pas toujours de temporaliser et de matérialiser la foi de telle manière qu'on n'en saisisse plus la finalité propre? Les lois scientifiques manifestent des relations d'antécédent à conséquent, elles manifestent les conditionnements des parties à l'égard du tout; elles ne peuvent saisir ce qu'est l'esprit, l'homme spirituel ayant une destinée propre - ce que la foi regarde en premier lieu. L'alliance des lois scientifiques et de la foi risque par le fait même d'immerger les exigences propres de la foi dans un tissu de relations où l'on ne verra plus que les conditionnements de la communauté — ce qui peut être intéressant mais n'est pas le rôle principal de la foi. Si l'on ne met plus l'accent que sur ce rôle secondaire de la foi — comme s'il était l'essentiel — on en arrive à tout fausser La théologie, au lieu d'aider le croyant, le détourne de sa véritable mission, lui faisant croire qu'il doit en premier lieu coopérer avec le savant à l'édification d'un monde meilleur, que la finalité de sa foi se ramène à cela, qu'il ne rencontrera le Christ que dans et à travers cette transformation du monde, de l'univers et de la communauté chrétienne (8).

Si la philosophie, partant de la conscience, se ramène à une réflexion critique sur nos activités spirituelles, le chrétien peut-il encore s'en servir pour édifier une théologie? Une telle philosophie ne manque-t-elle pas du réalisme nécessaire pour coopérer avec la foi? Ne considérant plus explicitement la véritable

(8) Ainsi le P. D. Dubarle affirme que « c'est à la société scientifique elle-même et à ses maîtres d'oeuvre qu'appartiennent les responsabilités spirituelles et morales qu'assumait autrefois le théologien. Une certaine croissance spirituelle de l'humanité s'est accomplie avec le passage à l'ère scientifique ». *(La civilisation et l'atome,* p. 224). Le chrétien doit savoir lire, dans le progrès des sciences et des techniques, une « réelle rédemption spirituelle » *(op. cit.* p. 239). Et le P. Dubarle estime que « la culture scientifique, dans le monde d'aujourd'hui, doit être un des artisans » de la « libération de la foi » *(Approches d'une théologie de la science,* p. 192). Ceci peut être vrai mais tout dépend comment on l'entend! De même cette affirmation: « La foi ne peut devenir adulte sans satisfaire à toutes les requêtes valables que la raison présente à la conscience de l'homme ». *(ibid.* cf. p. 194: l'Auteur pense que foi et science se doivent une « discrétion mutuelle »). L'Auteur pense aussi que le développement de la science va enfin résoudre « la trop classique antinomie entre action et contemplation »! *(op. cit.* p. 196), car « ce que la science instaure dans l'esprit est, à son niveau, extrêmement consonant aux ambitions mêmes de la prière chrétienne ». *(ibid.)* En effet, « de même que la science a un certain pouvoir de transformer l'environnement de l'homme par la connaissance qu'elle en donne. ...de même ce que nous appelons contemplation chrétienne, qui est sens de la vérité et de la beauté de l'univers que Dieu nous propose, doit aussi être pensée de collaboration, adhésion de l'esprit à cette genèse qui est nôtre, à cette transformation qui monte jusqu'à Dieu... » *(ibid.)* Du reste, pour le P. Dubarle, il y a une parenté profonde entre la prière et la recherche scientifique, qui est « attitude d'invocation ». *(ibid.)* Est-ce la recherche scientifique qui par elle-même est une « attitude d'invocation », ou le savant religieux peut-il se servir de sa recherche pour développer cette attitude? Ne devrait-on pas dire que c'est l'homme qui, grâce à ses intentions, fait le lien entre la science et la foi, mais que ce n'est pas la science par elle-même qui implique cette alliance? L'A. est du reste bien de cet avis puisqu'il dit souvent que la science n'implique pas de référence à Dieu. Elle est a-thée.

finalité de l'homme, peut-elle encore coopérer directement avec la foi? Si une telle coopération s'effectue — comme de fait nous le voyons aujourd'hui — il n'est que trop facile d'en constater les fruits. Une philosophie qui demeure dans l'ordre intentionnel et ne rejoint la réalité existentielle qu'à travers l'intentionnel, ne peut, en coopérant avec la foi, mettre en lumière que l'intentionnalité de celle-ci (9).

Or la foi est une connaissance réaliste qui se fonde sur l'amour — l'*initium fidei* est la *pia affectio* — et qui touche divinement la Réalité — le mystère de Dieu, le mystère du Christ. Certes la foi se sert de propositions, d'un langage, de concepts propres à notre intelligence humaine; elle n'invente pas un nouveau langage, elle n'invente pas de nouveaux concepts; mais elle reçoit une lumière divine qui lui permet de porter un jugement divin, dans une adhésion nouvelle: cette connaissance de foi, très embryonnaire comme connaissance, qui adhère au mystère dans la non-évidence en s'appuyant sur l'Autorité de Dieu révélant. Une philosophie qui ne peut capter que l'aspect intentionnel de notre connaissance ne peut plus mettre en lumière ce qui caractérise ce réalisme de l'adhésion de la connaissance de foi, et ne peut plus insister que sur le caractère générique commun à la foi et à toutes nos autres connaissances. Et comme de ce point de vue la connaissance de foi n'a rien d'original — elle est la plus petite des connaissances, la plus faible, comme le grain de sénevé — très vite elle ne pourra plus s'imposer et devra se mettre à la remorque de nos connaissances beaucoup plus développées dans l'ordre de l'intentionalité. On peut souligner également que la théologie élaborée à partir d'une telle méthode philosophique met avant tout en lumière l'aspect de la conscience réflexive, l'aspect subjectif. Or la foi, si elle est bien une adhésion consciente et réfléchie, est avant tout un « toucher » divin comme le dit S. Augustin (10), dont le réalisme l'emporte sur la conscience réfléchie. Elle est avant tout une connaissance objective et contemplative. Une telle théologie ne peut donc plus présenter le mystère de foi en ce qu'il a de plus lui-même, car exalter dans la foi la conscience réfléchie et l'aspect subjectif c'est rompre un équilibre, en n'exaltant plus ce qu'il y a de propre au mystère de foi.

On pourrait appliquer ces remarques à tous les mystères de

(9) C'est ce que fait P. Touilleux dans son livre *Introduction à une théologie critique*, Coll. « Théologie, pastorale et spiritualité », Recherches et synthèses, XIX, éd. Lethielleux 1967. Cf. notre recension de cet ouvrage dans le *Bulletin du Cercle thomiste*, n. 41, décembre 1967.

(10) Cf. *Tract. 121 in Joannem.* Il s'agit de Marie Madeleine: *in se credi voluit Jesus, hoc est sic se spiritualiter tangi, quod ipse et Pater unum sunt.*

foi. Notons seulement qu'elles revêtent une acuité particulière en ce qui concerne le mystère de l'Eucharistie — qui est le mystère par excellence de la foi chrétienne et spécialement le mystère de la présence réelle du Corps du Christ. Une théologie qui se sert d'une philosophie phénoménologique ne peut plus mettre en lumière qu'un aspect de la présence réelle: son intentionalité. De ce fait l'affirmation du mystère de la transsubstantiation n'a plus de signification, car elle exprime la transformation radicale, au niveau de l'*être*, du pain en le Corps du Christ. Or précisément, ce niveau substantiel de l'être ne peut être atteint directement par la méthode phénoménologique. On voit donc les conséquences d'une telle théologie.

Il est évident que, si la foi demeure vivante et pure, le croyant qui élabore cette sorte de théologie s'aperçoit immédiatement, en raison de sa foi, que cette théologie n'est pas acceptable car elle n'exprime plus ce qu'il y a d'essentiel et de primordial dans le mystère; elle fausse l'ordre de la sagesse divine en présentant la propriété, ce qui est secondaire, comme l'essentiel. Le croyant en sa foi vive discerne cette erreur. Même celui qui ne peut pas critiquer le *pourquoi* de cette erreur, la sent, et est alors sur ses gardes. Mais lorsqu'on a affaire à un croyant dont l'exercice de la foi est déjà anémié — se confondant avec celui de sa prudence, de sa psychologie humaine — et qui, voulant faire de la théologie adaptée à son temps, se sert de cette philosophie phénoménologique, le cas devient tragique; car ce croyant ne sait même plus qu'il énerve le mystère de la foi et n'en présente qu'un aspect secondaire. Dans sa sincérité, il est persuadé que c'est cela qu'il faut faire pour être compris de ses contemporains, pour leur transmettre le message évangélique, alors qu'en réalité il fausse, en le diminuant, le donné révélé, le mystère de la foi chrétienne.

Ceci nous fait mieux comprendre comment seule une philosophie qui possède en elle les exigences de la *philosophia perennis*, peut coopérer à l'édification d'une théologie, car seule une telle philosophie cherche la vérité et pénètre assez profondément dans l'analyse de l'être humain pour en atteindre la finalité (11).

Cela ne veut pas dire que la théologie doive se contenter de répéter ce qui a été dit au Moyen-Age. Mais elle ne peut s'y opposer. Elle doit comprendre la tradition théologique de l'Eglise pour la repenser selon les exigences de notre époque.

De même qu'il y a un progrès de la *philosophia perennis*, on peut également parler d'un progrès de la *Doctrina sacra*, en com-

(11) Voir l'article: *Foi et intelligence*, dans *Recherche et Culture, tâches d'une université catholique, Fribourg*, éditions universitaires, 1965, pp. 49-74.

prenant bien que ce progrès n'est pas essentiellement dialectique, comme certains théologiens ont pu le prétendre. Certes il peut y avoir un certain progrès dialectique à partir de théories erronées soutenues par certains théologiens. Ces théories peuvent être l'occasion de nouveaux développements théologiques, de nouvelles précisions, car elles contiennent une part de vérité qu'il est possible d'intégrer dans une synthèse éminente. Mais ce progrès n'est pas le progrès essentiel de la théologie, il demeure accidentel.

Il peut se faire aussi que certains événements provenant du progrès de sciences et de la technique possent de nouveaux problèmes aux théologiens et soient pour ceux-ci l'occasion de certains approfondissements ou de certaines applications particulièrement intéressantes, touchant des cas-limites. La psychanalyse a obligé le théologien moraliste à mieux comprendre le conditionnement de nos intentions morales, à mieux préciser l'influence de la première éducation. Ceci n'a pas modifié la théologie de l'intention morale, mais en a modifié certaines applications.

Enfin, il y a un progrès qui regarde la théologie en elle-même. C'est celui qui provient à la fois d'une saisie plus pure des principes propres de la philosophie, et de l'approfondissement de la foi. Ce progrès n'est plus dialectique; c'est un progrès en pénétration dans le mystère, un progrès premièrement contemplatif, et qui implique aussi une explicitation plus nette du mystère. Ce progrès est à la fois personnel et communautaire, car la théologie, à la différence de la philosophie, demeure toujours dépendante de l'Eglise et du Magistère. Il y a donc un progrès de la théologie qui est très semblable à celui de la philosophie, et demeure dans le prolongement de ce dernier. Et il y a un progrès de la théologie qui est caractéristique de la théologie, et qui provient en premier lieu de l'Esprit Saint. L'Esprit Saint donne au théologien une foi plus pénétrante, plus divine, plus contemplative, et le théologien coopère à ce *don* au niveau de sa foi et au niveau de sa théologie. Ce progrès est le plus qualitatif et provient de la pure contemplation. L'Esprit Saint qui gouverne l'Eglise peut, par le Magistère, les Conciles et les Papes, nous instruire par de nouveaux dogmes. Ceux-ci sont pour le théologien de nouveaux points de départ, sources de nouvelles explicitations du donné traditionnel (12).

(12) C'est sans doute à cause de cela que, si l'on a parlé de *philosophia perennis*, on n'a jamais parlé de *theologia perennis;* car la théologie connaît, par la foi, un état de dépendance radicale à l'égard de la Révélation, et donc peut toujours essentiellement progresser.

Ainsi les derniers dogmes, Immaculée Conception, infaillibilité du Pape, Assomption, sont bien, pour le théologien docile à l'enseignement de l'Eglise et de l'Esprit Saint, de grandes lumières qui l'éclairent sur le mystère de Marie, sur la Sagesse de Dieu dans son économie divine et sur l'Eglise. Ces trois derniers dogmes doivent être pour le théologien la source d'une nouvelle explicitation et d'un approfondissement du mystère de Marie et de celui de l'Eglise, approfondissement en lequel il comprendra que les deux mystères, dans la pensée de Dieu, sont inséparables et s'éclairent l'un l'autre. L'ordre même de ces dogmes, qui n'est pas un ordre purement accidentel, doit l'aider à pénétrer dans les liens si forts qui unissent Marie et l'Eglise. Marie est infaillible de fait dans sa foi grâce à l'Amour de prédilection du Père qui l'enveloppe dans tous ses mystères, de l'Immaculée Conception à l'Assomption. L'infaillibilité de droit du Magistère nous révèle ce qu'il y a de plus mystérieux dans l'autorité du Vicaire du Christ et nous fait comprendre la sollicitude d'Amour toute spéciale de Jésus pour lui. Nous sommes, devant ces trois dogmes, en présence d'un progrès essentiel et très caractéristique.

Le dernier Concile, s'il n'a pas voulu promulger de nouveaux dogmes, a cependant insisté sur l'exigence de repenser toute la théologie dans la perspective de l'économie du salut. Ce n'est pas au sens propre une nouvelle lumière qu'il donne au théologien, mais il l'invite à être plus attentif qu'il ne l'a été au développement de la Révélation et à celui de la vie de l'Eglise au cours de âges. C'est une invitation à développer un aspect de la théologie qui était certes présent dans la doctrine des Pères de l'Eglise, mais qui, en raison du développement de la théologie scientifique des scolastiques, était demeuré dans l'ombre; il y avait là un danger de ne plus voir suffisamment l'intention de la Sagesse de Dieu. Le théologien ne risque-t-il pas de ne plus voir que l'aspect scientifique de la théologie, oubliant qu'elle est sagesse tout ordonnée à l'Amour?

Si l'on veut se servir de cette invitation pour s'opposer à la théologie traditionnelle de l'Eglise, pour s'opposer à la théologie scientifique, on n'écoute plus docilement la voix de l'Esprit Saint et l'on fait oeuvre personnelle en se servant d'une méthode dialectique qui ne suit plus vraiment l'économie d'Amour de Dieu. Mais il ne faut pas, à cause de ce risque ou à cause de ces erreurs, refuser l'invitation de l'Esprit demandant ce renouvellement de la théologie. Il faut bien comprendre, dans une vision de sagesse, l'intention profonde du Dieu d'Amour. Ce renouvellement ne peut se faire en opposition à la théologie scientifique; il ne peut se faire qu'en se servant d'elle pour reve-

nir plus profondément à la source de la théologie et de la foi, à l'Ecriture et à la Tradition, au mystère du Christ, pour manifester la pédagogie de l'Esprit Saint à travers toute la Révélation et l'achèvement de cette pédagogie dans le mystère du Christ. Si la théologie scientifique est bien une lecture de l'Ecriture, de la Révélation, cette lecture n'épuise pas le donné révélé; celui-ci peut être source d'une nouvelle lecture qui manifeste un autre aspect de sa richesse. Si la théologie scientifique cherche à nous montrer toute la richesse d'intelligibilité contenue dans la Révélation, cette nouvelle dimension de la théologie doit nous manifester la pédagogie progressive de Dieu qui, de fait, se réalise à travers une histoire et des hommes qu'il a choisis et nous a donnés comme exemples et comme amis. Dieu nous éduque en nous donnant, en ses envoyés, des modèles vivants, des exemples personnels de ce qu'il attend de nous, et des amis qui nous aident. Et si Dieu nous éduque c'est pour nous faire vivre de Son Don personnel d'Amour: Jésus. Jésus est lui-même le Modèle qu'il faut suivre et il est l'Ami, l'Epoux qu'il faut recevoir en l'aimant.

L'Esprit Saint ne demande pas au théologien de répéter ce que les Pères de l'Eglise ont dit, en se contentant de faire une bonne étude des Pères. Il veut qu'à travers la théologie scientifique, la théologie puisse s'épanouir d'une nouvelle façon. On peut dire que ce qui était avant la théologie scientifique comme une disposition doit maintenant se développer comme un rayonnement, une propriété.

Jean XXIII a voulu, au début du Concile Vatican II, préciser qu'il n'y aurait pas de condamnation. Cela a pu scandaliser certains défenseurs de la foi et de la doctrine, car on sait — hélas! — combien sont nombreuses les erreurs actuelles. Ne Ne serait-ce pas une lâcheté que de ne pas les condanner? Pourquoi se taire au lieu d'affirmer avec force? Il y a là pour le théologien un fait qu'il doit essayer de comprendre. Les autres conciles ont condamné. Pourquoi l'Eglise, en la personne du Pape, a-t-elle demandé aux Pères du Concile d'avoir cette nouvelle attitude? (Car là, en effet, il y a du nouveau!).

Si l'Eglise-Epouse vit ce que le Christ a vécu durant sa vie terrestre, et si le rythme de la vie du Christ demeure le modèle du rythme de la vie de l'Eglise, on peut peut-être comprendre. Car, si l'on regarde l'Evangile de S. Luc et surtout celui de S. Jean on voit que Jésus a lutté durant sa vie apostolique, et a condamné, mais que, la dernière semaine de sa vie terrestre, il a cessé de condamner. Il a laissé les événements prendre les devants, sauf pour le lavement des pieds et l'institution de l'Eu-

charistie, pour l'affirmation du nouveau commandement et pour le don de Sa Mère à Jean du haut de la Croix. L'Eglise entrerait-elle à son tour dans sa dernière semaine en prenant cette attitude? Accepte-t-elle de se taire, d'être passive, pour être crucifiée à la suite de Jésus? Il est curieux de noter que durant le Concile, où le Saint Père s'est tu, où il s'est tenu volontairement à l'écart, il a eu deux initiatives très caractéristiques et que l'on n'avait jamais vu prendre durant un Concile: il a proclamé Marie Mère de l'Eglise et a écrit l'encyclique *Mysterium fidei;* et enfin, avec le Concile, il a demandé à l'Eglise de vivre très spécialement de la charité fraternelle. C'est peut-être même dans cette lumière que l'Esprit Saint demande aux théologiens d'achever toute leur théologie ainsi qu'aux religieux de revoir les exigences de leur Règle, et enfin aux laïcs de vivre la grâce du mariage, pour que tous soient les témoins vivants du Christ dans le monde d'aujourd'hui.

N'entrons-nous pas dans l'ère de la charité fraternelle? Certes l'Eglise en a toujours vécu, et donc en un sens il n'y a rien de nouveau. Mais il semble qu'on puisse affirmer que l'Esprit Saint, par l'Eglise, réclame d'une manière très spéciale que nous vivions de cette dernière volonté du Christ. L'ouverture au monde que le Concile réclame ne peut se comprendre que dans cette lumière.

Si ceci est vrai, il est très important pour l'Eglise de comprendre qu'elle entre dans sa dernière semaine à la suite du Christ, Son Epoux. Et cela exige du théologien un désir ultime, eschatologique. de vérité, pour permettre à l'Eglise, face au monde d'aujourd'hui, d'être à la suite du Christ témoin de la vérité plénière. Cette vérité plénière, c'est que Dieu est Amour et que toute la pédagogie de l'Esprit Saint est de nous faire vivre de la charité fraternelle, ce que Jésus nous enseigné en dernier lieu, au moment de nous quitter et en promettant de revenir. Et cet enseignement, il l'a donné après le don de l'Eucharistie — comme si ce don devait permettre aux apôtres de le recevoir — et avant le don de sa Mère à Jean — comme si ce don dernier était la réalisation ultime de cette exigence de la charité fraternelle.

Teilhard de Chardin

PHILIPPE DE LA TRINITÉ

Il padre Philippe de la Trinité presenta qui di seguito il suo libro su Teilhard de Chardin (n.d.r.).

Mi sia concesso innanzitutto esprimere tutta la mia riconoscenza alla direzione di *Renovatio* che mi ha chiesto di tracciare, per i lettori della rivista, le linee direttive del mio lavoro *Teilhard de Chardin - Etude critique.*

Lo studio è diviso in quattro libri che verranno pubblicati dalle « Editions de La Table Ronde » (40, rue du Bac, Paris, 7).

I - *Fede nel Cristo Universale* (apparso in marzo, pp. 247).

II - *Visione cristologica e cosmica.*

III - *Pro e Contro.*

Questi ultimi saranno dati alla stampa nei mesi di maggio e settembre prossimi.

L'ultimo libro,

IV - *Catechesi evolutiva*

è ancora in preparazione (peccato originale, redenzione, eucarestia e via cosmo-mistica) (1).

---

(1) Sigle utilizzate in questa presentazione:

Pierre Teilhard de Chardin:

AcE = *L'Activation de l'Énergie,* Éd, du Seuil, Paris, 1963, pp. 429. *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin,* n. 7.

ApH = *L'Apparition de l'Homme,* Éd. du Seuil, Paris, 1956, pp. 375. *Oeuvres...,* n. 2.

EnH = *L'Énergie humaine,* Éd. du Seuil, Paris, 1962, pp. 223. *Oeuvres...,* n. 6.

EtG = *Écrits du temps de la Guerre* (1916-1919), Grasset, Paris, 1961, pp. 447.

PhH = *Le Phénomène Humain,* Éd. du Seuil, Paris, 1955, pp. 348. *Oeuvres...,* n. 1.

PlN = *La Place de l'Homme dans la Nature, Le groupe zoologique humain,* Éd. du Seuil, Paris, 1965, pp. 173. *Oeuvres...,* n. 8.

ScC = *Science et Christ,* Éd. du Seuil, Paris, 1965, pp. 293, *Oeuvres...,* n. 9.

VdP = *La Vision du Passé,* Éd. du Seuil, Paris, 1957, pp. 391. *Oeuvres...,* n. 3.

Altri autori:

Cuénot = C. Cuénot, *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution,* Plon, Paris, 1958, pp. 486, XLIX.

Madaule = Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin,* Éd. du Seuil, Paris, 1963, pp. 686.

Solages = Bruno de Solages, *Teilhard de Chardin. Témoignage et étude sur le développement de sa pensée,* Privat, 1967, pp. 397.

LIBRO I. - FEDE NEL CRISTO UNIVERSALE

INTRODUZIONE

Questa introduzione riguarda l'insieme del lavoro e si sviluppa in quattro punti:

1. - La crisi della fede.

Non si tratta di crisi solo dei nostri giorni. Essa è nata con il cristianesimo. Il discorso eucaristico di Gesù era già stato occasione di mormorazioni, critiche e defezioni (Giov. 6). San Paolo ha lottato contro i falsi fratelli, e san Giovanni, il discepolo dell'amore, predicava la fedeltà alla verità e raccomandava di guardarsi dai falsi profeti.

Assistiamo, ai nostri giorni, allo sviluppo di un vero modernismo in funzione di problematiche, le più tipiche delle quali sono specificatamente di ordine « *ontologico* » (idealismo, relativismo, gnosticismo), «*economico-sociale*» (tesi marxiste), «*psicologico*» (tesi freudiane) e di ordine «*esegetico*» (abuso della teoria dei generi letterari e della storia delle forme).

Si tende a « demitizzare » la sacra Scrittura, a « demitizzare » i concili, soprattutto il concilio di Trento e il Vaticano I. Alcuni reputano già sorpassato il Vaticano II. Invocano un « loro » Vaticano III.

2. - *Teilhard e il pensiero di Teilhard* (teilhardismo).

Si impone una distinzione. L'uomo Teilhard è completamente degno di rispetto; il suo grosso talento poetico e letterario, la sua sincerità religiosa e il suo ardore missionario sono fuori questione. Ma il teilhardismo esiste come una ben specifica dottrina assai discutibile e criticabile. Non si è in grado, tuttavia, di comprenderla se si prescinde dal soggetto che l'ha maturata.

L'autore stesso confessa, in più circostanze, di essere nato panteista, e di possedere uno spirito naturalmente panteista. Di fatto tre sono le componenti del pensiero di Teilhard: un cattolicesimo di forma estremamente tradizionale ereditato dalla famiglia, un panteismo congenito e un evoluzionismo integrale scientifico-filosofico. La conoscenza dell'uomo ne chiarifica l'opera.

3. - *Teilhard e la crisi della fede.*

La Parole attendue del 31 ottobre 1940 è probabilmente l'opera più chiarificante dell'intenzione di Teilhard: essere l'apologista del suo secolo e dei secoli futuri. Per un verso, Teilhard sottolinea, con forza, che la crisi moderna della fede cristiana e cattolica è così acuta e profonda per il fatto che essa risulta dell'urto tra la fede nel Mondo (costruire la città terrestre, Razzismo, Comunismo, Progresso...) e la fede in un Dio, in un Cristo inutile al progresso del Mondo. D'altra parte, Teilhard ritiene di poter offrire a questa paurosa crisi l'unica soluzione possibile, quella cioè della fede al Cristo-Re trasformato come Cristo-Universale, sintesi del creato e dell'increato, sintesi del Mondo e di Dio: servendo il Mondo noi serviamo il Cristo, così come servendo il Cristo noi serviamo il Mondo. Si tratta di una stessa realtà dal momento che si dà fusione del « profano » e del « religioso » all'interno di una evoluzione sostanzialmente omogenea, insieme cosmica e nel Cristo, in direzione del Punto-Cristo-Omega. Ecco risolto il problema.

4. - *Il procedimento adottato in questo studio.*

Abbonderanno le citazioni delle opere di Teilhard. Una tale copia di testi mi pare giustificata per due motivi: in primo luogo, per non prestare il fianco alla critica di falsare o troncare il pensiero dell'autore così da renderlo irriconoscibile; e inoltre, offrire ai lettori che non avessero il tempo di leggere tutte le opere di Teilhard la possibilità di conoscere almeno le linee di forza convergenti che mi sono sforzato di scoprire, certo sottoponendole a critica, ma, credo, senza spezzarle e frantumarle.

FEDE NEL CRISTO-UNIVERSALE SECONDO IL PENSIERO DI TEILHARD

Riportare qui alcune delle citazioni relative a questo tema fondamentale, non presenta un grande interesse poiché significherebbe attenuarne eccessivamente il valore e la portata. Basti dire che i testi citati sono tratti da scritti, esposti in ordine cronologico, dal 1916 al 1955:

1916-1918: *La Vie cosmique* (1916), *Le Christ dans la Matière* (1916), *Le Milieu Mystique* (1917), *Mon Univers* (1918).

1919-1927: *L'Element universel* (1919), *Note sur le Christ-Universel* (1920), *La Messe sur le Monde* (1923), *Le Milieu divin* (1926-1927).

1933-1937: *Le Christianisme dans le Monde* (1933), *Christologie et évolution* (1933), *Comment je crois* (1934), *Esquisse d'un Univers Personnel* (1936), *L'Energie Humaine* (1937).

1940-1955: *La Parole attendue* (1940), *Le Christ Evoluteur* (1942), *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité* (1943), *Le Coeur du Problème* (1949), *Le Coeur de la Matière* (1950), *Le Christique* (1955).

Il Cristo come principio cosmico dell'evoluzione è l'Omega di una cosmogenesi convergente; si tratta di un Cristo di tipo panteista che raggiunge le dimensioni dell'universo intero, è il Cristo-Universale, il Cristo-Re diventato il Dio del Progresso e dell'Evoluzione, una specie di demiurgo e « Pantecnocrator » (2).

CONCLUSIONE

Quanto esposto ci riporta ad alcune nozioni-chiave della teologia dogmatica e spirituale quali le distinzioni fondamentali tra presenza divina per immensità in ogni creatura (in quanto cosa creata), presenza e identità del Verbo nel Cristo Gesù e presenza divina, per la « grazia » nell'anima del giusto.

Teilhard si richiama, con predilezione, al versetto di san Paolo: « Tutto sussiste in lui » (Col. 1, 17), per fondare sulla sacra Scrittura la sua fede nel Cristo-Universale; ma un esegeta come il Feuillet rende giustizia di questa interpretazione, nel suo ultimo bel volume *Le Christ Sagesse de Dieu, d'après les Epîtres pauliniennes*, coll. « Etudes bibliques », Gabalda, Paris, 1966, pp. 214-216, 380-381.

LIBRO II. - VISIONE COSMICA E « CRISTICA »

Questa parte riguarda essenzialmente la fenomenologia di Teilhard, quanto dire la sua visione fenomenologica dell'Unione creatrice; in secondo luogo la sua visione cristica che equivale ad una dogmatica cristologica evolutiva.

---

(2) Questo termine non è di Teilhard: tuttavia mi è parso esprimere molto bene come l'idea del Pantocratore che tanto suscitava l'ammirazione di Teilhard si sia trasformata per lui nell'idea del re della scienza positiva, della tecnica e della tecnocrazia. La soluzione teilhardiana della crisi della fede risiede essenzialmente e radicalmente in questo cambiamento. Con questo non si vuole dire certamente che scienza, tecnica e tecnocrazia possano sfuggire di diritto alle esigenze morali di un cristianesimo autentico. E' però essenziale stabilire fermamente questo principio: benché il regno di Cristo inizia in noi a partire *da questo mondo* e in *questo mondo*, il regno di Cristo *non è di questo mondo*. La radice delle confusioni morali e cosmo-mistiche teilhardiane affonda nella fede al Cristo-Re Universale *dotato di una natura non solamente umana ma cosmica.*

VISIONE FENOMENOLOGICA DELL'UNIONE CREATRICE

I. - *L'Unione creatrice - Origine e postulati.*

E' importante scoprire l'origine e discernere i postulati di tale visione fenomenologica per penetrarne il grado di intelligibilità. Una riflessione in questo senso è indispensabile per l'analisi dell'opera di Teilhard.

Abbiamo già ricordato più sopra, quali siano state le componenti dell'opera di Teilhard: cattolicesimo, panteismo, evoluzionismo integrale. Il Cristo-Universale è la sintesi del Personale e dell'Universale: da qui il suo fascino e la sua potenza, da qui la grandiosità del suo sviluppo verso l'emergere finale d'Omega, nello stesso tempo cosmico e « cristico ».

Il primo postulato è quello dell'evoluzione in un senso che include, certamente, ma oltrepassa notevolmente, l'evoluzionismo scientifico, anche quello integralmente trasformista. Si tratta di un'evoluzione che è allo stesso tempo « presence » e « véritable dérive, profonde, ontologique, totale de l'Universe » *(Le Coeur de la Matière,* inedito, 1950), convolgente il cosmo e tutto quello che è nel cosmo, in direzione d'Omega, traguardo terrestre-umano-divino in cui tutto si compie. Tutto è funzione del fattore tempo sotto il segno dell'evoluzione; e non soltanto le scienze e le tecniche, ma anche le morali e le religioni.

Il secondo postulato è quello del primato dello spirito. E' importante qui notare che tale postulato implica due distinte affermazioni; una comune a tutti gli spiritualisti teisti, l'altra tipica del pensiero di Teilhard.

Teilhard, infatti, ammette sì che l'Assoluto è spirito e che è Dio, ma pone ancora lo stesso spirito, proprio alla base del cono evolutivo, cioè all'origine, al punto di partenza dell'Evoluzione. In questo, il pensiero di Teilhard non manca di originalità. In breve, Teilhard non esita a far nascere lo spirito dal Niente Creabile (ritorneremo su questo concetto) attraverso una via evolutiva (diremo come).

Una autentica rivoluzione copernicana: in certo qual modo (occorrerà darne spiegazione) si può affermare che lo spirito deriva dalla Materia, *Materia matrix.*

Un'immagine cara a Teilhard è quella del radium che « sous une anomalie apparente » ha rivelato « une proprieté fondamentale des choses » (*L'Esprit de la Terre,* 1931, EnH, 27).

> *« La Vie (même spirituelle), non point une anomalie bizarre, sporadiquement florissant sur la Matière, — mais la Vie exagération privilégiée d'une propriété cosmique universelle, — la Vie, non pas un épiphénomène, mais l'essence même du Phénomène ».*

Il radium che ci svela l'essenza stessa del cosmo universale non è altro che l'uomo, carne pensante. Lo spirito è « choisi comme substance primordiale des choses » (*L'Energie Humaine*, 1937, EnH, 151).

Si può, e si deve ancora parlare di antropocentrismo, ma si tratta di concepirlo non più in maniera statica al centro di un cosmo immobile, ma invece in maniera dinamica in funzione d'Omega: « Néo-anthropocentrisme, non plus de position, mais de direction dans l'Evolution » (*Evolution de l'idée d'évolution*, 1950, VdP, 349).

II. - *Trasformazione creatrice.*

La nozione di trasformazione creatrice, propria di Teilhard, è, tutto sommato, scaturita dall'autore, con l'intenzione di salvaguardare la nozione di creazione alla quale era legato. E salvaguardarla — 1) in maniera negativa, rifiutando la creazione *ex nihilo* che razionalmente non ammetteva, — 2) in maniera positiva, integrando la nozione di creazione con l'ultra-fisica evolutiva dell'*unione* che Teilhard qualifica precisamente come *creatrice.*

1. - *Rifiuto della dottrina tradizionale della creazione.*

a) *Il niente creabile è all'origine di tutto.*

Per Teilhard creare non significa creare *ex nihilo sui et subiecti*, ma *unire.* Ma unire che cosa, al principio? Non si tratta dell'*unito* nel senso più ovvio del termine, ma dell'*unificabile* nel senso più vasto possibile, che proprio per questo è chiamato *niente* (non ancora unito) *creabile* (ossia unificabile).

Teilhard non afferma per nulla l'eternità della materia. L'eterno *creabile* non è né materia né *il nulla.* (Se fosse *il nulla*, si avrebbe la creazione *ex nihilo* e non l'unione dell'unificabile per concetrazione progressiva) (3).

b) *Perché l'Universo?* (Il senso dell'Universo).

Essendo il niente creabile posto come implorazione d'essere

(3) Esiste una certa analogia tra il *niente creabile* di Teilhard e la *materia prima* aristotelica. Le somiglianze sono queste: da una parte e dall'altra - 1) non si dà alcuna determinazione sulla linea dell'essere e tuttavia - 2) nessuna delle due è un puro niente. Le differenze sono in questo: 1) il niente creabile non esiste, non esiste *a nessun titolo*, mentre che la *materia prima* che non esiste a sé, come tale, è, invece, costitutiva d'un soggetto *esistente*, al cui esistere essa, a suo modo, partecipa: 2) la *materia prima* è una come pura potenza, ma il niente creabile, a rigor di termini, non lo è: infatti, per essere *uno* occorre partecipare in qualche modo all'*esistere:* ora il niente creabile non vi partecipa in nessun modo e, nello stesso tempo, non è il niente. Di qui la sua contraddizione.

necessariamente e di per sé, ne segue che la creazione, cioè la unione progressiva del mondo, non è più predicabile come radicalmente e assolutamente contingente. Il Tresmontant dimostra chiaramente che i due punti di vista sono strettamente dipendenti l'uno dall'altro.

> «*Le reproche que Teilhard adresse à la présentation "classique" (c'est-à-dire scolaire) qui est faite communément de l'idée de création, c'est d'accentuer à l'excès la gratuité, l'arbitraire, de la Création. La suffisance de Dieu entraîne la contingence radicale du Monde. Et cette radicale "inutilité" du Monde se révèle, dit Teilhard, virulente et dangereuse, à partir du moment où l'homme se reconnaît appelé à participer à l'oeuvre de la création. L'Action humaine se trouve minée au départ par cette idée que le Monde est, ontologiquement, superflu*». (Questo in: «Contingence de l'Univers et goût humain de survivre, *1953*»). (Introduzione al pensiero di Teilhard de Chardin, *Ed. du Seuil, Paris, 1956,* 114-115).

Teilhard così si esprimeva nel 1919 nello scritto *Note pour servir à l'évangélisation des temps nouveaux:*

> «*Est-ce qu'à force de rendre Dieu personnel et libre, le Néant absolu, la création gratuite, la Chute accidentelle, nous ne risquons pas de rendre l'Univers* insupportable *et le prix des âmes (que nous prônons tant!) inexplicable?*» *(EtG 377).*

In questo atteggiamento di opposizione al concetto di creazione totalmente gratuito, l'autore scriveva, per esempio, quanto segue:

> «*Du point de vue humain, nous nous sentons non seulement révoltés dans nos évidences intellectuelles, mais encore menacés dans les ressorts mêmes de notre action, par une doctrine qui* ne justifie plus à nos yeux *l'énormité ni les labeurs de l'Evolution en laquelle nous nous voyons aujourd'hui engagés! (...) Et simultanément, du point de vue chrétien, nous ne comprenons plus pourquoi, par simple "bienveillance" un Dieu a pu s'engager dans un tel déchaînement de souffrance et d'aventures. (...) Nous entrevoyons maintenant que la Création ne peut avoir qu'un objet:* un Univers, *qu'elle ne peut s'effectuer (observée ab intra) que suivant un* processus évolutif *(de synthèse personnalisante), — et qu'elle ne peut jouer qu'*une seule fois: *quand le Multiple "absolu" (né par antithèse de l'Unité Trinitaire) se trouve réduit, plus rien ne reste à unifier ni en Dieu ni "en dehors" de Dieu*» (Christianisme et évolution, *1945, inedito, citato in* Solages, *321, nota 53) (4).*

---

(4) «Une création entièrement gratuite, un geste de pure bienveillance, n'ayant d'autre objet pour l'Etre absolu que de faire *partager* sa plénitude à une couronne de participants dont il n'a rigoureusement aucun besoin pouvait satisfaire des esprits non encore éveillés à l'énormité temporo-spatiale. aux immensités énergétiques et aux insondables liaisons organiques du Monde phénoménal. Mais pour nous, devenus conscients (et avec acuité) de la majesté, de l'implacabilité et de la puissance vraiment "divine" de l'évolution cosmique, nous nous sentirions blessés dans notre honneur d'être et dans notre respect pour Dieu si tout ce grand appareil, avec son prodigieux fardeau de labeur et de peines, n'était qu'une sorte de jeu dont le seul but serait de nous béatifier (...) Etre heureux? Mais qu'avons-nous à faire du bonheur égoïste de

2. - *Il « complesso organico » creatore.*

Il de Solages afferma, con ragione, che la nozione di trasformazione creatrice è « una categoria essenziale al pensiero di Teilhard » *(Solages,* 268). La Madaule si spinge oltre scrivendo che si tratta di una delle « categorie chiave del pensiero (umano) » (*Madaule,* 49).

Di che si tratta?

Tradizionalmente si affermava:

1) La produzione *ex nihilo* per creazione (l'anima del neonato e, per i fissisti, *le nuove* specie animali).

2) L'accrescimento di essere tramite il passaggio e il procedimento dalla potenza all'atto (la ghianda che diviene quercia; l'uovo pulcino).

Orbene Teilhard non ammette la creazione *ex nihilo,* ma tra questa sorta di creazione e la creazione in senso metaforico (traslato) (quando si parla di creazione artistica, o di cardinali creati dal papa) si dà per Teilhard qualche cosa di intermedio che rende ragione della causalità produttiva delle nuove realtà; si tratta precisamente dell'unione creatrice per trasformazione creatrice. Siamo in presenza di un processo che sintetizza le nozioni di creazione e di trasformazione che fino allora erano state ingiustamente contrapposte:

> « *Cet acte est* réellemnt créateur *(...) et cependant il* s'appuie sur un sujet » (La notion de transformation créatrice, *1919-1920, citato in* Solages, *270).*

M. Madaule sottolinea, non senza ragione, che noi ci troviamo qui « au coeur de la synthése (teilhardienne) » (*Madaule,* 600), con « *l'admission hardie de l'union du trascendant et de l'immanent, de l'intemporel et du temporel, union et distinction à la fois* ».

La nozione di trasformazione creatrice è, di fatti, come l'espressione dinamica di un certo panteismo evolutivo.

---

partager la joie de l'Etre suprême quando nous pouvons rêver le bonheur infiniment supérieur de la compléter!... » *(Action et activation,* Pékin, 1945, in *Science et Christ,* Ed. du Seuil, Paris, 1965, *Oeuvres...,* n. 9, 227-228).

« (...) Ne nous acheminons-nous pas inévitablement vers une conception nouvelle de l'*être,* où s'associeraient, dans une fonction synthétique générale (cf. les fonctions algébriques contenant un terme imaginaire) les attributs jusqu'ici contradictoires de l'"ens ab alio" et de l'"ens a se", du Monde et de Dieu: Dieu complètement hétérogène au Monde, et cependant ne pouvant se passer de lui? ». *Segue una nota che comincia con queste parole:* « Je pense ici à une redéfinition synthétique de l'Etre, où, pris sous sa forme la plus générale, il comprendrait *à la fois* et *simultanément* un terme absolu et un terme participé » *(ibidem, 229).*

Ma una creazione che non sia né metaforica (modo di parlare) né *ex nihilo* (nozione metafisica tradizionale) risulta decisamente contraddittoria per il fatto che non si dà via di mezzo tra il niente e l'essere in atto o in potenza. Sotto l'aspetto propriamente metafisico la creazione parte dal *niente* mentre, in senso metaforico, creazione riguarda un soggetto in atto ricco di diverse virtualità e potenzialità. Tra queste due nozioni non si dà via di mezzo né possibile né concepibile. Ma, non dimentichiamolo, per Teilhard creare non è produrre ma unire, fare evolvere, è concentrazione del « creabile » ossia dell'unificabile.

Teilhard si dimostra logico con se stesso, ma per la filosofia tradizionale rimane valido che produrre sulla base e in funzione di un dato preesistente è esercitare una causalità nel gioco degli atti e delle potenze e non creare nel senso vero e proprio della parola. La trasformazione creatrice di Teilhard non può essere detta creazione se non per metafora, allo scopo di mettere in rilievo il valore particolare dell'effetto prodotto (un'opera d'arte incomparabile) o ancora una sproporzione sbalorditiva tra ciò che è ottenuto e i mezzi per ottenerlo.

I termini di evoluzione e di causalità creatrice, presi nel loro senso formale, sono rigorosamente contraddittori: Dio solo è Creatore e non si può attribuire a Dio evoluzione di sorta. Ciò che è frutto di una evoluzione non procede da creazione e ciò che procede da creazione non è, come tale, risultato di una evoluzione. Un essere creato soggetto a evoluzione non è affatto contraddittorio, ma una evoluzione *creatrice* risulta assolutamente contraddittoria.

3. - *L'uomo, anima e corpo, risultato dello « Spirito-Materia ».*

Teilhard è certamente uno spiritualista; ammette l'immortalità dell'anima, si ricollega alla linea più tradizionale di san Tomaso d'Aquino quando mette in rilievo che il fatto della riflessione intellettiva è il segno psicologico più evidente della spiritualità del soggetto pensante (l'uomo è conscio di sapere mentre l'animale ha percezione conoscitiva ma ignora di conoscere). Teilhard sottolinea anche il primato della coscienza dell'essere. Ma la logica del suo « sistema » dovrebbe portarlo al materialismo. Infatti, per Teilhard, l'uomo, anima e corpo, è scaturito dallo Spirito-Materia. Teilhard rifiuta il « dualismo » Materia-Spirito, e, pur credendo alla trascendenza dello spirito, pensa di poter salvare la materia affermando che lo spirito « *est fait au moyen de la matiére* » (L'Union créatrice, 1917, EtG, 179 e *passim*). Il pensiero è « de la sensation transformée » (ibidem).

Questa ultima espressione traduce bene una delle tesi dell'empirismo più classica, mentre per la filosofia tradizionale tra il pensiero e la sensazione non esiste solo differenza di grado, ma di natura.

Nell'opera inedita *Le Coeur de la Matiére* del 1950, Teilhard ci confida quanto aveva sofferto per l'antinomia spirito-materia agli albori della sua riflessione filosofica, « deux "substances" de nature différente, deux "espèces" d'être, incompréhensiblement associées ». Il sol levante dell'evoluzione dissipa l'antinomia:

> « *Qu'on juge, par suite, de mon impression intérieure de libération et d'épanouissement lorsque, à mes premiers pas, encore hésitants, dans un univers "évolutif", je constatai que le dualisme dans lequel on m'avait maintenu jusqu'alors se dissipait comme brouillard au soleil levant. Matière et Esprit: non point deux choses, mais deux états, deux faces d'une même étoffe cosmique, suivant qu'on la regarde, ou qu'on la prolonge dans le sens où (comme eût dit Bergson) elle se fait, ou au contraire dans le sens suivant lequel elle se défait* » (op. cit.).

Per i materialisti « la Pensée est un élément cosmique accessoire », mentre la filosofia spiritualista mantiene « intrépidement la double réalité essentielle des deux principes (souverainement simple et souverainement compliqué) accolés dans le vivant raisonnable », senza cercare mai di dare una spiegazione di « cette étonnante, et constante, association » (*L'Union créatrice*, 1917, EtG 177).

Ora Teilhard indica una nuova strada capace di risolvere e oltrepassare l'antinomia spirito-materia.

> « *Je propose de combler cette lacune en admettant que la liaison essentielle constatée, sur terre, entre le spirituel et le multiple, loin d'être une énigme philosophique, nous révèle au contraire la constitution intime de l'Esprit, dont elle résulte très simplement* » (ibidem).

Abbiamo visto, più sopra, che l'Uomo è, per Teilhard, il *radium* che permette di scoprire il tessuto dell'Universo, e, abbiamo pure visto che uno dei postulati dell'Unione creatrice non rappresenta altro che il primato dello Spirito alla base del cono evolutivo, cioè all'origine e punto di partenza della cosmo-bio-antropogenesi in direzione d'Oméga.

E' necessario, a questo punto, mettere in risalto una delle incoerenze più profonde del « sistema ». Se lo spirito è, certo, « la substance primordiale des choses », non c'è affatto bisogno di trasformazione creatrice per passare, attraverso una evoluzione progressiva dal niente creabile all'Uomo animale pienamente evoluto. Se, invece, la trasformazione creatrice è necessaria, allora si è costretti, per forza logica, a rifarsi alla nozione di crea-

zione *ex nihilo* che era stata rifiutata proprio perché non si dà via di mezzo tra procedimento per creazione *ex nihilo* e procedimento per evoluzione (5).

III. - *Centrogenesi.*

Le tesi di Teilhard si collegano rigorosamente tra di loro: la trasformazione creatrice è « l'emergere di avvenimenti discontinui e contingenti all'origine di una continuità da dove prendono le mosse senza identificarvisi. La trasformazione creatrice non è altro che una centrogenesi, vale a dire, una unione creatrice » (*Madaule,* 600).

1. - *Il Fenomeno evolutivo.*

Cinque testi, rispettivamente del 1925, 1931, 1936, 1937 e 1942, illustrano bene la nozione di Teilhard circa il fenomeno evolutivo presentandolo come una *trasformazione* (*L'Hominisation,* VdP, 92), una *metamorfosi* (*L'Esprit de la Terre,* 1931, il nostro « incroyable pouvoir de penser » è « né de la terre », EnH, 26), una corrente di *personalizzazione* (*L'Esquisse d'un Univers Personnel,* 1936, EnH, 90), un'ascesa verso la *spiritualizzazione* (*Le Phénomène spirituel,* 1937, EnH, 118), incentrata nel termine e punto finale *Omega* (*La Place de l'Homme dans l'Univers...,* 1942, VdP, 303-326).

> « *Un Univers à étoffe primitive "matérielle" est irrémédiablement stérile et fixé; — tandis qu'un Univers d'étoffe "spirituelle" a toute l'élasticité requise pour se prêter à la fois à l'évolution (Vie) et à l'involution (Entropie). Cette considération doit être suffisante pour décider notre option intellectuelle* » (*EnH, 29*). « *Non, le Cosmos ne saurait être interprété comme une poussière d'éléments inconscients, sur lesquels efflorirait incompréhensiblement la Vie, — comme un accident ou une moisissure. Mais il est,* fondamentalement et premièrement, *vivant; et toute son histoire n'est, au fond, qu'une affaire psychique immense: le lent, mais progressif rassemblement d'une conscience diffuse, — échappant graduellement aux conditions "matérielles" dont la voile,* secondairement, *un état initial d'extrême pluralité* » (ibidem, *29-30*).

Noi ci muoviamo verso Oméga:

> « *Impossible encore de nous représenter les modalités, ni les apparences que pourra revêtir cette hyper-cellule formidable, ce cerveau de cerveaux, cette "Noosphère" tissée par toutes les intelligences à la fois sur la surface de la Terre. Tout ce que nous pouvons en dire c'est que, dans ce type absolument nouveau*

(5) Bisogna ricordare che nel caso del neonato, occorre parlare nello stesso tempo sia di origine biologica nei riguardi del corpo, sia di creazione nei riguardi dell'anima, benché corpo e anima costituiscano un solo tutto sostanziale.

(et donc inimaginable) de bio-synthèse, les libertés individuelles ne peuvent être conçues que comme portées à leur maximum par le jeu même de leur mutuelle association. Mais, s'il serait vain, et même dangereux, d'essayer de se figurer la forme de l'avenir humain, c'est déjà énorme de pouvoir prévoir les dimensions *et l'existence de cet avenir » (VdP, 321-322).*

2. - *La legge di centro-complessità-coscienza evolutiva.*

a) *La legge.*

Il testo seguente, tratto da *L'Etoffe de l'Univers*, 1953 (AcE, 400) riassume mirabilmente la legge di centro-complessità-coscienza »:

« Abandonnée suffisamment longtemps au jeu des chances et à elle-même, la fantastique masse de l'Energie granulée formant pour nos yeux, dans le passé, la substance cosmique primitive tend naturellement à se grouper et à se resserrer sur soi (partout et autant qu'elle le peut) en systèmes aussi compliqués et centrés que possible, cette "centro-complexité", vite formidable, coïncidant avec l'apparition de foyers toujours plus lumineux de conscience ».

L'autore afferma subito dopo: si tratta di una « formule fondamentale » la cui « vérité » è « inépuisablement vérifiable ».

Teilhard, nel brano seguente, parla di « condensazione della realtà cosmica in personalità umana »:

« A partir de l'Homme, en redescendant vers les origines, la conscience paraît se dénouer, se diffuser, jusqu'à devenir insaisissable. Vers l'Homme, en remontant l'axe des temps, la spontanéité s'éveille, s'organise, et finalement se réfléchit sur elle-même en émergeant dans le "Personnel".
« Je ne décrirai pas, une fois de plus, ce processus dont l'objectivité, encore contestée de beaucoup (par pure habitude mécaniciste, semble-t-il) me paraît aussi évidente que la plupart des grandes hypothèses couramment acceptées par la Science moderne. Ce qui vient directement à mon sujet, c'est de rechercher ce que ce fait expérimental nous suggère quant à la texture profonde de l'Etoffe de l'Univers.
« En première analyse, la condensation de la réalité cosmique en personnalité humaine paraît bien trahir une loi de formation universelle » (Le phénomène Spirituel, *1933, EnH, 72).*

Le Phénomèné Humain del 1938-40 mette evidentemente in forte risalto la legge di complessità-coscienza.

Ne possiamo leggere una formale dichiarazione al secondo capitolo della I Parte dell'opera (capitolo intitolato *Le Dedans des Choses):*

« Toute la suite de cet Essai ne sera rien autre chose, en somme, que cette histoire de la lutte engagée, dans l'Univers, entre le Multiple unifié et la Multitude inorganisée: application, tout au long, de la grande Loi de complexité et de Conscience, *loi impliquant elle-même* une structure, une courbure, psychiquement convergentes *du Monde » (PhH, 58).*

La Noogenesi si svilupperà nei confronti della Terra e dell'Umanità in questo modo:

> «*En nous et à travers nous va constamment montant la Noogénèse. De ce mouvement nous avons reconnu les caractéristiques principales: rapprochement des grains de Pensée; synthèses d'invidus et synthèses de nations ou de races; nécessité d'un Foyer personnel autonome et suprême pour lier, sans les déformer, dans une atmosphère d'active sympathie, les personnalités élémentaires. Tout ceci encore une fois sous l'effet combiné de deux courbures: la sphéricité de la Terre et la convergence cosmique de l'Esprit, — conformément à la loi de Complexité et Conscience*» (ibidem, *319-320*).

In *Le Coeur de la Matière* del 1950, troviamo una confessione estremamente significativa circa la genesi psicologica della legge di complessità-coscienza, nell'animo del suo autore:

> «*Comment le plus corruptible pouvait-il bien devenir, par effet de synthèse, l'Indestructible suprême?... Faute d'avoir encore aperçu les lois biologiques de l'«Union», et reconnu les prodigieux attributs d'une courbure universelle, je ne voyais pas trop bien, alors, la solution du problème. Mais je ne doutais déjà plus que la béatitude que j'avais autrefois cherché dans "le Fer", c'est en l'Esprit seul que je pouvais la trouver*» (*riportato in* Solages, *18*).

Teilhard vorrebbe

> «*Faire voir aussi "scientifiquement" que possible la signification du Phénomène humain aperçu comme un effet "de convergence-pas-arrangement" de l'Univers sur lui-même*» (*lettera del 19 giugno, citata in* Cuénot, *357*).

Alla fine della sua carriera, Teilhard non dubita di aver risolto bene il suo problema:

> «*Ainsi, prise entre les puissances physiques de compression qui la forcent à s'arranger de plus en plus organiquement sur soi, et les puissances psychiques d'attraction qui, nées de cet arrangement même, l'excitent à se totaliser de plus en plus étroitement sur elle-même, l'Humanité s'en va dérivant, sous l'action du processus cosmique de complexité-conscience, vers des états de toujours plus haute intériorisation et de toujours plus complète réflexion*» (Les singularités...., *1954, ApH, 367*).

b) *Il terzo infinito.*

Con il termine di « abîme de complexité » Teilhard ci propone, in più di un testo, una delle sue vedute più profonde e più fascinose, perfettamente accettabile, del resto, anche da coloro che sono allergici all'evoluzionismo. Oltre i due infiniti di Pascal, quello della grandezza e della piccolezza, se ne dà un terzo, quello della complessità (e anche un quarto, per l'evoluzionista: l'abisso del passato).

Teilhard esprime la sua intuizione di scienziato in maniera concisa:

« Ce n'est pas simplement sur deux, c'est sur trois infinis qu'est bâti spatialement le Monde. L'Infime et l'Immense sans doute. Mais aussi (enraciné comme l'Immense dans l'Infime, mais divergeant ensuite suivant sa direction propre) l'immensément Compliqué » (PIN, 39).

...Non possiamo fare altro che rimanerne stupiti: degna di Pascal, la nozione di immensamente complicato è preziosa.

Ci troviamo di fronte all'*abisso della sintesi:*

« En vérité, penchés sur notre propre substance, nous voyons reparaître avec stupeur, sous une forme nouvelle, encore l'abîme: *non plus l'abîme inférieur de la pulvérisation, ou, à l'opposé, l'abîme de l'agglomération; mais, dans une troisième direction,* l'abîme de la synthèse, — *les profondeurs fascinantes d'une Matière qui, sous un volume minimum, parvient à s'échafauder sans limite sur soi-même au coeur de nous-mêmes »* (L'Atomisme de l'Esprit, *1941, AcE, 34-35).*
« Complications d'abord dans le nombre *brut des particules associées. Il y a l'équivalent de 6.000 à 20.000 atomes d'Hydrogène dans une seule molécule de protéine. Ce nombre monte à 68.000 dans l'hémoglobine du sang; à quatre millions dans le pigment rouge du foie; à 17 et même 25 millions dans un grain de virus. Pour une cellule vivante, je ne pense pas que le calcul soit encore tenté, ni même possible. Or il y a environ mille billions de cellules dans un corps humain... »* (ibidem, *34) (5 bis).*

c) *Pan-cosmo-psichismo.*

Così si esprime Madame Madaule: « Il fatto che la coscienza emerga dalla complessità non sembrerebbe comportare, a prima vista, che essa si trovi dappertutto in grado diverso. Ma oltre al primato attribuito al pensiero e alla attività psichica, che è una opzione fondamentale della prospettiva teilhardiana, interviene il principio più profondo di questa prospettiva: è che un fenomeno ha sempre radici ubiquiste. La struttura del tempo ci fa comprendere meglio che la coscienza "si aureola di prolungamenti spaziali e temporali indefiniti". Ma tutta la storia delle scienze ci offre delle analogie con il caso di coscienza: bisogna *"scoprire l'universale sull'eccezionale"*» (PhH, 52). (Madaule, 7-5). Questo testo ci introduce perfettamente allo studio del pan-cosmo-psichismo di Teilhard, nella prospettiva dei due postulati fondamentali della teoria dell'« Unione creatrice » e sotto il vessillo della legge di centro-complessità-coscienza.

(5 bis) « Quindici, venti anni fa, si poteva supporre ancora che la cellula fosse un meccanismo chimico complesso: ma non s'immaginava il grado di complessità che implica il funzionamento della cellula più semplice, per esempio un batterio. Secondo Wigner, la probabilità dell'apparizione di una struttura autoriproducentesi, che per noi rappresenti l'inizio della vita, è di ordine infinitesimale. Ciò significa che tale possibilità è rappresentata da uno su infinito » (Jacques Monod, *La science, valeur suprême de l'homme,* nella rivista *Raison présente* n. 5, novembre 1967, gennaio 1968, p. 13, l'Editions rationalistes, Paris).

Il dinamismo generale di un tale panpsichismo è con chiarezza espresso in questa affermazione del 1949:

> « *"Par jeu conjugué de deux courbures, toutes deux de nature cosmique, — l'une physique (rondeur de la Terre), et l'autre psychique (l'attraction du Réfléchi sur lui-même) —, l'Humanité se trouve prise, ainsi qu'en un engranage, au coeur d'un* vortex *toujours accéléré de totalisation sur elle-même". Voilà le fait brutal* » *(PIN, 144).*

Sarà stato certamente notato: le due curve sono di *natura cosmica.*

L'Hominisation del 1925 tratta dalla « *Essence psychique de l'Evolution* » (VdP, 101-111): la *continuità,* il *progredire* e il *successo* dell'Evoluzione spiegano l'emergere del « phénomène humain ».

Le Phénomène humain, 1938-40, è chiaramente pan-cosmo-psichico: bisogna rileggere il capitolo intitolato *Le Dedans des Choses* (49-64) e la nota che segue questa affermazione di principio:

> « *Sans aucun doute,* par quelque chose, *Energie matérielle et Energie spirituelle se tiennent et se prolongent. Tout au fond,* en quelque manière, *il ne doit y avoir, jouant dans le Monde, qu'une Energie unique. Et la première idée qui vient à l'esprit est de se représenter "l'âme" comme un foyer de transmutation où, par toutes les avenues de la Nature, le pouvoir des corps convergerait pour s'intérioriser et se sublimer en beauté et en vérité* » (ibidem, *60-61).*

Numerosi sono i testi che sviluppano queste idee spesso racchiuse in un discorso metodologico confuso tra il conoscere filosofico di tipo ontologico e il conoscere scientifico di tipo positivo. Questa confusione non è frutto del caso. Sgorga logicamente dalla concezione di Teilhard dello Spirito-Materia, Tessuto dell'Universo.

C'è qui un'altra critica da fare fondata sulla distinzione essenziale che si deve ammettere con Aristotele e san Tomaso, tra *essere in potenza e essere in atto. L'essere in atto* fu da Teilhard « aminci à l'extrême » (PhH, 53). Teilhard ha poi *immaginato* l'essere in potenza ma non è giunto con ciò a concepirlo sul piano dell'intelletto (6).

---

(6) Uno dei miei maestri di filosofia, il padre Le Rohellec, ci diceva spesso di Suarez: là dove egli scrive di una tesi di san Tomaso *concipi non potest,* traducete *imaginari non possumus: e allora* è perfettamente vero. Come ben dice Jacques Maritain, Teilhard è « un grande immaginifico » *(Le Paysan de la Garonne,* Desclée de Brouwer, Paris, 1966, 390).

3. - *Il Cristo-Oméga.*

L'emergere d'Oméga che è, allo stesso tempo, il Punto e il Cristo-Oméga, segna, al culmine del cono, il trionfo della cosmo-bio-antropo-cristogenesi, sotto il segno dell'omogeneità di fondo, sul piano dell'evoluzione del « naturale » e del « soprannaturale ». Il prisma teilhardiano deforma radicalmente il messaggio evangelico e paolino. E' nella dottrina dell'Oméga che la cosa appare nel modo più chiaro e globale al tempo stesso.

L'albero si riconosce dai suoi frutti e l'Oméga di Teilhard rappresenta la Teosfera, derivata dalla Noosfera ed è simultaneamente il Mondo e Dio dal momento che è il Cristo-Universale nella pienezza del suo Corpo cosmico e mistico.

Oméga emergerà in un futuro ancora lontano, fuori del tempo e dello spazio, come estremo termine della centro complessità-coscienza evolutiva il cui progresso è irreversibile. Oméga è, allo stesso tempo, già adesso, autonomo e attuale, immanente e trascendente, personale e individuale. I punti di sviluppo dell'evoluzione predestinata alla piena emergenza d'Oméga sono i seguenti:

Socialisation et spéciation. - Ne pas imaginer. - Point critique évolutif de maturation collective. - Ultra-concentration. - Une pensée sans cerveau. - Le Phénomène chrétien et la Parousie.

Il Combes ha certamente ragione quando mette in risalto che fin dal 1924, nello scritto *Mon Univers* « l'identité illuminatrice Christ-révélé = Oméga » rappresenta, per Teilhard una « doctrine » la quale « n'est pas moins fixée que sa terminologie ». Eccone il testo-chiave:

> *« Appelons, por abréger, oméga: le Terme Supérieur cosmique décelé par l'Union créatrice. Tout ce que je dirai se ramenera à trois points:*
> *« A) Le Christ révélé n'est pas autre chose qu'oméga;*
> *« B) C'est en tant qu'oméga qu'il se présente comme attingible et comme inévitable en toutes choses;*
> *« C) Et c'est pour être constitué oméga, enfin, qu'il a dû, par les labeurs de son Incarnation, conquérir et animer l'Univers» (ScC 82, riportato in Combes,* A propos de la théodicée theilhardienne, simples réflexions méthodologiques, *in* Les Etudes philosophiques, *P.U.F., Paris, n. 4, octobre-décembre 1965, 500).*

Il Combes lo nota subito in una maniera ineccepibilmente precisa:

« A dire il vero, per quanto siamo documentati, la soluzione precede la stessa impostazione del problema. Se, infatti, omega e il Cristo rivelato non sono che una sola e medesima realtà, non si pone più nessun problema ».

COSMO-DOGMATICA NEL CRISTO EVOLUTIVA

Preso globalmente, Teilhard non ha fatto che esprimere sotto molteplici aspetti una sola e identica intuizione fondamentale; vogliamo dire quella dell'evoluzione spiritualizzante della *Materia matrix* fino al punto Omega, che è il Cristo nella sua pienezza. Mi è parso che la più profonda scelta di Teilhard non fosse di ordine filosofico né di ordine scientifico nel senso classico del termine, ma nell'ordine della fede, di una fede religiosa: la sua fede nel Cristo tradizionale, ingigantito e trasformato nel Cristo-Universale. Questa adesione di fede è nella sua totalità fondamentale, centrale, dominante. Esso è conglobante della Totalità del suo universo, Centro e Sfera.

Teilhard tuttavia non rappresenta solo un credente cosmo mistico, ma pure il filosofo di una visione fenomenologica, quella della unione creatrice che può essere detta il suo *sistema.* Tale visione non è certo disgiunta dalla sua fede nel Cristo-Universale: essa ne rappresenta l'aspetto « ultrafisico », razionale, se così si può (e sotto un certo aspetto si deve) dire. Benchè non senza strettoie, forzature e dissonanze, l'universo si sviluppa e cresce tutto sommato armoniosamente, dal « niente creabile » al punto Oméga, nell'asse e sotto il vessillo della legge di centro-complessità-coscienza-evolutiva.

Una fede nel Cristo-Universale, una *visione* fenomenologica da dove, come conclusione, si giunge — anche noi ci siamo giunti col nostro discorso — a una *teologia cosmo-dogmatica* che afferma la natura cosmica del Cristo causa di evoluzione. Ecco, su un piano speculativo — almeno questa è la nostra opinione — i tre elementi fondamentali della sintesi di Teilhard. Una fede, una visione, una dogmatica: è logico, e, sotto un certo aspetto, classico, trovandosi la teologia alla confluenza della ragione e della fede, nella ricerca, sempre più avanzata, pur nei limiti del possibile, di una migliore intellezione e formulazione di quello che si crede.

L'asserzione della natura cosmica del Verbo incarnato è la novità fondamentale del pancristismo di Teilhard che non sfugge, a fil di logica, al panteismo. A questo proposito, si è parlato di panteismo cristico: ciò è esatto. Alcuni seguaci di Teilhard tendono a minimizzare questa concezione di una sintesi del creato e dell'increato, del Mondo e di Dio, nel Cristo-Universale. Orbene, per Teilhard, lo abbiamo detto, Cristo, essendo realmente cosmico e causa dell'evoluzione, non può non aver assunto in maniera reale la stessa natura cosmica.

Non si tratta, per Teilhard, di un semplice modo di dire, né

di una analogia di attribuzione, ma veramente di una realtà primaria: il Verbo ha assunto una natura umana come la nostra e *nello stesso tempo* la natura cosmica.

Da New York, Teilhard scriveva al padre Ravier, il 14 gennaio 1955:

> « *...Il me semble que nous revivons, à quinze cents ans de distance, les grandes luttes de l'arianisme; avec cette différence qu'il ne s'agit plus aujourd'hui de préciser les rapports entre le Christique et le Trinitaire, — mais entre le Christ et un Univers souverainement devenu fantastiquement grand, formidablement organique, et plus que probablement* poly humain (n *planètes pensantes, — peut-être des millions...). Et pour m'exprimer brutalement (mais expressivement), je ne vois pas de noble et constructive issue à la situation en dehors de la* sub-distinction *à opérer par les théologiens d'un nouveau Nicée, dans la nature humaine du Christ, entre une nature* terrestre *et une nature* cosmique. *Qu'en pensez-vous?* » *(riportato dal padre de Lubac,* La prière du Père Teilhar de Chardin, *Fayard, Paris, 1964, coll. Le Signe* », 53-54).

Il fatto che Teilhard invocasse l'autorità di un futuro concilio che si pronunciasse in favore della natura cosmica del Cristo, è certamente perché vi scorgeva un approfondimento cosmodogmatico. Chi potrebbe, infatti, augurarsi un concilio ecumenico per decidere di una metafora o di una semplice analogia di attribuzione?

Teilhard intendeva veramente rinnovare la teologia.

Orbene, tale novità trova il passo sbarrato. Si può distinguere una questione di *diritto*, su un piano dogmatico e una questione di *fatto* sul piano dell'esegesi di Teilhard. Occorre allora dire che sul piano *giuridico* non è possibile alcun tentennamento e la dottrina del Cristo-Universale è in opposizione con l'insegnamento del magistero, cui compete, in ultima istanza, di decidere il vero senso della sacra Scrittura. Su un piano di *fatto*, la cosa è per noi sufficientemente evidente: l'affermazione della natura cosmica del Cristo si trova chiaramente in Teilhard ed è tipica del suo pensiero, anzi ne è un punto centrale. E' questa idea che permette di formulare in termini dogmatici la fede nel Cristo Universale che sorregge e illumina, di diritto e di fatto, tutta la concezione che Teilhard ha costruito dei rapporti del Mondo con Dio sia sul piano speculativo che sul piano dell'azione (morale e cosmo-mistica).

I testi teilhardiani concernenti la pleromatizzazione annebbiano e travisano paurosamente il profondo mistero del pleroma paolino, in senso « naturalista » e « attivista ». Ciò appare dal confronto con le conclusioni di esegeti di valore quali Dom Dupont, Benoit, Vallisoleto, Cerfaux e Feuillet.

* * *

Il III libro del mio lavoro, ricostruisce il dibattito ancora aperto, in favore e contro Teilhard, sia come trasformista su piano scientifico, sia come pensatore religioso su piano filosofico e teologico.

Teilhard è messo in discussione sul piano scientifico: e noi ne tracciamo a grandi linee le sue prospettive trasformiste. Senza prendere posizione nei riguardi della scienza positiva come tale, noi rifiutiamo, dal punto di vista filosofico, la tesi del passaggio evolutivo dal non vivente al vivente. Noi non presentiamo, del resto, all'indirizzo di Teilhard nessuna obiezione d'ordine teologico; è soprattutto per un motivo d'ordine dogmatico che noi scartiamo la tesi dell'origine dell'anima umana attraverso una trasformazione creatrice.

Avviciniamo poi Teilhard pensatore religioso assai diffusamente, facendo eco alle molteplici reazioni e atteggiamenti ben caratterizzati a favore o contro. Non è possibile esaurire la materia, ma essendo oggi Teilhard, assai a torto, ci pare, più lodato che criticato, diamo più largo spazio agli oppositori; di cui ben poco generalmente si parla piuttosto che ai seguaci e sostenitori che volentieri hanno credito (7).

Segue la conclusione generale dei tre libri; conclusione che tende a precisare la situazione di Teilhard come filosofo e come teologo.

Questa parte termina riferendo dei brani di uno studioso che possiede, in materia, un'autorità tutta particolare, il cardinale Journet. Orbene, alla questione cruciale: fede cristiana o « teilhardiana », la risposta è assolutamente priva di ambiguità: fatta astrazione dalle sue intenzioni e dalla fede soggettiva, che sono fuori discussione, Teilhard ci presenta una fede che, oggettivamente, non è più la fede cristiana.

Ritorneremo, con il libro IV (in preparazione) su alcuni problemi dottrinali posti dal pensiero di Teilhard e tratteremo particolarmente il peccato originale, la redenzione, l'eucarestia e la « terza via » cosmo-mistica.

---

(7) *Commentatori favorevoli e contrari* (la classificazione è lontano dall'essere univoca, in ciascuna delle due linee prese separatamente):

I tre primi libri comportano rispettivamente cinque, tre e otto *annessi* di carattere sia storico sia filosofico sia teologico. Il terzo libro si conchiude con una Appendice concernente L'oeuvre du Père Teilhard de Chardin, II del P. M. Michel Labourdette O. P., in Revue Thomiste, 67 (1967), 263-290).

Pour: Cuénot, Leroy, Wildiers, Magloire, Cuypers, Daniélou, de Lubac, Chauchard, Leys, Barthelemy-Madaule, Etienne Borne, Lepp, Smulders, Garaudy, Rideau, Rouquette, Arrupe, de Solages, Monestier.

Contre: Blondel, Cognet, Journet, *Périodiques français, Divinitas,* Grenet, Kahane, Revel, Tresmontant, Frénaud, Frénaud-Jugnet-Calmel, Esprit mars 1963, Luyten, Vernet, Scaltriti, Mauriac, Meinvielle, Rambaud, *Les Études philosophiques,* oct. déc. 1965, Gilson, Gavalda, Maritain, Salleron.

El silencio del Vaticano II sobre la satisfacción de Cristo

BASILIO DE SAN PABLO

En 1934 aparecía la obra del tesonero investigador sobre el misterio de la Redención Jean Rivière, titulada, *Le dogme de la Rédemption au début du moyen age* (1). Al final de la misma va un « Apéndice » acerca de « L'avenir du dogme de la Rédemption » (pp. 459-466).

Ese porvenir lo vaticina el empedernido modernista Joseph Turmel en su obra definitiva *Histoire des dogmes* (2). La cuarta parte del Libro II de esa obra lleva este significativo título: « Déchéance prochaine de la satisfaction » p. 453). Según él, esperan a este dogma tres etapas, correspondientes al *descrédito* en las escuelas, el *silencio* del magisterio eclesiástico y la *eliminación* efectiva.

Como culminación de ese descrédito señala la conferencia del Padre Sanson pronunciada en Nuestra Señora de París el 3 de abril del 1927, en la que, según Turmel, « a supprimé le dogme actual de la rédemption » (p. 463).

A ese descrédito seguirá el silencio del magisterio eclesiástico: « On épargnera la satisfaction, on observera à son egard une entière réserve. Mais... cette réserve sera celle du mépris, de l'abandon, de l'eloignement » (p. 464). La consecuencia de ese silencio vendrá a ser a largo plazo la eliminación del dogma redentor, equilavente para él a la satisfacción de Cristo en sentido anselmiano, y aun aquí, en su vertiente de expiación penal. « Dans deux siècles, si l'Église vit encore, la réparation par la

(1) Jean RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age* (Paris 1934), vol. XIX de la « Bibliotheque Thomiste ».

(2) Joseph TURMEL, *Histoire des dogmes* (París 1931), 4 volúmenes. Nuestras citas se referirán siempre al vol. I, donde estudia el desenvolvimiento de la historia del misterio redentor.

mort du Christ de l'offense du péché sera dénoncée comme un fruit empoisonné du Jansénisme » (p. 464).

Aquí la pregunta: Hemos llegado ya al segundo periodo, caracterizado por el silencio acerca de la satisfacción del magisterio eclesiástico? Porque se ha dado el caso de que el Vaticano II, en sus múltiples referencias al misterio redentor, jamás hace alusión o emplea los vocablos « satisfacer », « satisfacción ».

El silencio parece tanto más significativo cuanto, según el Padre A. Hamman, « parmi les questions religieuses que sollicitent notre poque, l'oeuvre du Christ — la Rédemption — demeure centrale » (3). Para Rivière, en el mundo sobrenatural, « la Rédemption forme la clé de voute »; añadiendo poco después, que « il n'est pas, dans le christianisme, de verité plus fondamentale » (4). Ya con mucha anterioridad había escrito Santo Tomás:

« Principale in doctrina fidei est salus hominis facta per crucem » (5).

Aun ceñida la comprobación a la cuestión de la satisfacción, existen razones y hechos concretos que semejaban estar reclamando alzara el Concilio su voz para consagrar definitivamente esa noción y su aplicación a la obra reparadora de Jesucristo. Limitémonos a indicar algunas de esas razones:

a) Como antecedentes históricos, ya había dejado consignado el Tridentino que Jesucristo, *sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit et pro nobis Deo satisfecit* (6). Para enfrentarse con las negaciones del protestantismo liberal y del racionalismo, el Vaticano I preparó una larga exposición sobre este punto concreto de la satisfacción, para llegar a la siguiente definición:

« Damnamus doctrinam haereticam, si quis dixerit non ipsum Deum Verbum per suam humanam naturam assumptam, vere pro nobis satisfecisse Deo offenso nobisque meruisse passione et morte sua » (7).

Evidentemente que esta declaración y condenación hubiera constituido la consagración por el magisterio de la Iglesia de la palabra y concepto de la satisfacción. Al no llegar entonces, parece haber sido ocasió oportuna la celebración del Vaticano II.

---

(3) *La Rédemption et l'histoire du monde* (París 1949) 7.

(4) *Le dogme de la Rédemption.* Étude théologique, 3.a ed. (París 1931) pp. 547-548.

(5) *In Symbol. Apost.*, art. 4.

(6) D 799.

(7) *Collectio Lacensis* (Friburgi Brisgoviae 1870), Tom. VII, p. 514.

b) Otra de las razones que imaginamos reclamaba algún apoyo a esta noción es que muchísimos teólogos centran en ella toda la la exposición del misterio, le dedican su principal atención en el tratado de Soteriología, y incluso llegan a afirmaciones por este estilo:

« Satisfactio est primarius ac fundamentalis conceptus in dogmate redemptionis. Ideo potest considerari quasi centrale principium ex quo procedunt et in quo ultimo resolvuntur diversi conceptus meriti, sacrificii et liberationis seu redemptionis » (8).

c) La proliferación de errores racionalistas posteriores al Vaticano I parece que también estaba reclamando alguna declaración del Vaticano II. De esos errores, ya ampliamente propalados por Strauss, se hace eco Sabatier cuando distingue en la historia de este dogma tres periodos: el *mítico*, correspondiente a la era patrística, en el que se presenta la redención como pago de una deuda que Dios tenía contraída con el demonio, y lo realiza con la muerte o la efusión de la sangre de Jesucristo; el *jurídico*, iniciado por San Anselmo, y prolongado hasta nuestros días, en que Dios reclama inexorablemente una compensación por el pecado del hombre, que se la ofrece Jesucristo con la efusión de su sangre y muerte de cruz, y el *moral*, donde ya se prescinde de todo valor objetivo atribuido a la muerte de Cristo, para presentar la redención como un fenómeno registrado en la conciencia humana, que en correspondencia al amor, se arrepiente de los pecados y se reconcilia con Dios (9).

d) El mero hecho de encontrar algún eco todos esos errores entre numerosos teólogos, también semejaba estar reclamando alguna declaración en el Vaticano II. Es sabido que esos teólogos niegan más o menos solapadamente que Dios reclamara una compensación por el pecado del hombre. Si a esa negación se junta la de que el pecado constituya una efectiva ofensa de Dios, tendremos que la satisfacción viene a quedar sin sentido. Así lo reconoció Pío XII al afirmar respecto a la « Teología nueva »:

« Peccati originalis notio pervertitur, unaque simul peccati in universum, prout est Dei offensa, itemque satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae » (10).

Este panorama y estos vaticinios hubieron de conocerlos los

(8) *De Verbo Incarn.*, 5a. ed. (París 1926), q. 17, a.l.
(9) *La doctribe de l'expiation et son evolution historique* (París 1903) p. 97.
(10) AAS, 42 (1950) 570.

teólogos y Padres del Concilio; invitándoles sin duda a pronunciar alguna declaración sobre la materia. Cuando menos, parece les reclamaba que en sus referencias al misterio redentor recogieran el término y el concepto de satisfacción, ya que para innumerables teólogos, *satisfactio vicaria proprie et formaliter Redemptionem exprimit* (11).

La investigación de ese silencio.

Puesto que la enseñanza o declaración conciliar, sin duda por muchos apetecida, no ha llegado, incumbe al teólogo y al historiador inquirir acerca de las fundadas razones de ese silencio.

No he visto que alguno de los innumerables comentaristas de los documentos conciliares haya parado en él la atención. Fácilmente se entiende, sin embargo, que está reclamando una diligente reflexión constructiva.

Téngase en cuenta, por lo pronto, esta lamentación de J. Oggioni:

« El dogma de la Redención, a diferencia de otros temas teológicos que han tenido ya una síntesis, aunque no definitiva — por ejemplo, el dogma trinitario — no ha conocido todavía semejante fortuna » (12).

El que no exista esa síntesis por todos apetecida origina que se hable de « teorías » (13), « sistemas » (14) y hasta « teologías » (15) del misterio redentor, e incluso que a veces se suponga que sólo existe una.

Ejemplo muy expresivo a este respecto Turmel, para el que únicamente recoge la doctrina de la fe la « teología » de la satisfacción, tal como la propuso San Anselmo, y ésa en su vertiente de castigo inflexible. Para él la satisfacción,

« elle signifie que le Christ s'est chargé de nos péchés, a encouru la punition due à nos péchés et, par cette punition, nous a réconcilies avec Dieu dont nos péchés nous tenaient séparés » (16).

Para él, desechada esa noción, queda anulado el misterio o

(11) *De Verbo Incarn.*, 2a. ed. (1946), p. 209.
(12) RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, Etude Theol., pp. 85-97.
(13) OGGIONI, *El misterio de la Redención* (Barcelona 1961), p. 5.
(14) OGGIONI Obr. cit., pp. 104-122.
(15) E. MASURE, *Le Rédempteur*, en « *Le Christ* » (París 1932), pp. 539-545.
(16) Obr. y vol. citados, p. 457.

dogma redentor. La verdad es que existen otras « teologías », y lo que más importa, por encima de todas ellas, existe el hecho dogmático fundamental de la unción sacerdotal de Cristo en el momento de la encarnación y el sacrificio de su carne y su sangre, *in remissionem peccatorum.*

Indicación de un camino.

Comprobabo que el Vaticano II ha silenciado en absoluto un término que para muchos teólogos constituye la expresión más adecuada de la obra salvífica de Cristo, procede comprobar si ese silencio se limita a la satisfacción anselmiana o abarca el conjunto del misterio — como deduciría Turmel —, y si al no abarcar el misterio, se expresa el Concilio en sus referencias al misterio redentor con un lenguaje e ideología incompatibles con la « teología » de la satisfacción anselmiana.

En este segundo caso, no tanto tendríamos un silencio negativo — que de suyo nada dice — cuanto la consagración de una « teología », que muy bien podría ser la síntesis doctrinal del misterio por la que todos suspiramos.

Entiendo que es esto lo que efectivamente ha ocurrido. Se trata de un silencio muy bien calculado y plenamente justificado, cuyo resultado será por demás provechoso a la Soteriología.

Es lo que me propongo esclarecer en este trabajo. Constará de dos partes, un tanto desiguales en extensión. Estudiaré en la primera los fundados motivos del silencio conciliar, para indicar en la segunda el camino que ha dejado trazado e iluminado a la Soteriología del porvenir.

Los fundados motivos del silencio conciliar.

Los motivos que debieron impulsar a los teólogos y Padres conciliares a guardar un calculado silencio sobre la satisfacción de Cristo, entiendo que pueden cifrarse en estos tres:

1º) *Ofrecerse en las escuelas la satisfacción dentro de un sistema inaceptable.*

2º) *Haber sembrado el desconcierto en el campo de la Soteriología.*

3º) *Aparecer ya en sus orígenes precindiendo de la realidad soteriológica fundamental: el sacrificio de Cristo.*

La comprobación de cada una de estas tres proposiciones nos explicará el silencio absoluto del Vaticano II acerca de la satisfacción de Cristo.

Ofrecerse en las escuelas la satisfacción dentro de un sistema inaceptable.

La mera alusión a la satisfacción en Soteriología evoca el nombre de San Anselmo, arzobispo de Cantorbery (1033-1109), y de la obra donde expone su sistema, « *Cur Deus homo* », compuesta de 1094 a 1098. Con anterioridad a él, apenas hay algún vestigio de que se encuentre un tal vocablo en los Padres, si no es con referencia a la disciplina penitencial (17).

De este hecho debía estar muy convencido el mismo San Anselmo, por cuanto no intenta autorizar su sistema con el testimonio de la Escritura o exposiciones de los Padres (18).

Toma directamente sus elementos del derecho penal germánico, para aplicarlos por analogía a la obra redentora de Cristo. Una vez realizada esa aplicación, hará girar sobre ese concepto básico de satisfacción toda su exposición del dogma.

Distingue oportunamente G. Aulen en el Santo Doctor la noción y aplicación del concepto de satisfacción a la obra de Cristo, del sistema erigido sobre ella. Añade ese teólogo luterano — muy benévolo siempre con San Anselmo — que la noción triunfó plenamente, en tanto que el sistema se vió muy pronto desechado. Tal vez sea verdad la primera afirmación, en tanto que en la segunda — según luego veremos — hay mucha exageración (19).

Eso de que la idea fundamental haya triunfado en tanto que el sistema quedaba rechazado, explica a la par los grandes elogios que se han hecho de la contribución del Santo Doctor a la Soteriología y la dura oposición que contra él se ha alzado. Sin espacio para recoger unos y otros, será bien apuntemos algunos valores del concepto y su aplicación, antes de señalar con mayor detención los graves defectos que ofrece el conjunto del sistema.

---

(17) Es muy de notar que el Padre B. M. XIBERTA en su « *Enchiridion de Verbo Incarnato* » (Madrid 1957) no registra un solo testimonio referente a la satisfacción en toda la era patrística.

(18) En el novísimo « *Diccionario de la Biblia* », de H. HAAG, A. VAN DEN BORN, S. de AUSEJO (Barcelona 1964) ni siquiera figura el vacablo « satisfacción », revelación bien expresiva de lo ausente que se encuentra en la Biblia.

(19) *Christus Victor. La notion chrétienne de Rédemption* (Aubier 1949) p. 133

A) *Algunos valores de la satisfacción anselmiana.*

Vamos a indicar brevísimamente unos cuantos:

a) *Herir de muerte a la teoría de los derechos del demonio.* — Se trata de un valor más bien negativo, pero que contribuyó poderosamente al progreso de la teología.

Con frecuencia se excedieron algunos Padres al tratar de nuestra liberación de la tiranía del demonio por la pasión de Cristo; concediendo a ese nuestro enemigo unos derechos tan sagrados que el mismo Dios venía obligato a respetar. Incluso se llegaba a la afirmación de que el precio de la sangre de Cristo se ofreció a Satanás; para venir a lo discusión de si la justa liberación de esa tiranía se había verificado por la fuerza, por abuso de poder o por engaño.

A San Anselmo le cabe la gloria de haber dejado a esa teoría herida de muerte, o, como reconoce Turmel, de haber derribado « la forteresse traditionnelle », precisamente en virtud de su sistema, basado en la satisfacción, con la que esos derechos del demonio son incompatibles (20).

La historia atestigua que desde ese momento quedó totalmente desacreditada la teoría de los derechos del demonio. Surgen con posterioridad algunas ligeras manifestaciones, aunque sin importancia (21). En nuestros días ha tenido esa teoría un valiente defensor en el teólogo luterano G. Aulen, que la ha presentado y defendido como « el motivo clásico de la redención » (22).

b) *Inaugurar una nueva era para la Soteriología.* — Todos los historiadores de los dogmas reconocen este mérito a San Anselmo, por más que no todos estén de acuerdo en calibrarlo. El concepto de satisfacción aplicado a la acción reparadora de Cristo es luminoso. Por algo ha producido en la teología el impacto que aun es fácil comprobar en nuestros días.

Al dirigir una mirada a la historia del dogma redentor comprobamos que los Padres griegos fijan la atención más bien en la divinidad de Cristo que en su humanidad; mientras que los Padres occidentales, aun fijándola mayormente en su humanidad, no ahondan en la capacidad de esa humanidad para ofrecer a Dios una compensación adecuada por los pecados del mundo.

---

(20) Obr. cit., p. 453.

(21) Cf. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption au début du Moyen Age*, pp. 263-302.

(22) A lo largo de la obra citada.

Es lo que comprobará San Anselmo. La irrupción de Cristo hombre, con capacidad para satisfacer adecuada y superabundantemente ante la divina justicia por los pecados de todo el mundo constituye su aportación a la Soteriología católica. Hasta él se consideraba que era Dios quien purificaba, reconciliaba, redimía, pacificaba. Desde ahora se hará resaltar que es el hombre — bien que potenciado por la divinidad — quien todo eso realiza. Fácil le será ya el Doctor Angélico llegar a la comprobación de que Jesucristo realiza su obra salvadora *per modum efficientiae* (23). Con esta conclusión, tan avanzada respecto a la Soteriología patrística, no hará sino aplicar el fecundo principio de la satisfacción formulado por San Anselmo.

Así que, al arzobispo de Cantorbery le corresponde la gloria de haber inaugurado una nueva era en el estudio del misterio redentor.

c) *Preparar el camino a la teología del mérito de Cristo.* — Recoge el Padre J. Solano las investigaciones de Rivière (24) a través de la tradición para llegar a la conclusión de que ese término, *non videtur adhibitus a Patribus, ut opus Christi pro nobis meritorium significarent* (25).

Nada extraño, ya que tampoco emplearon el término « satisfacción » en relación con la obra redentora; lo que viene a revelar que de la aplicación de ambos conceptos somos deudores a San Anselmo, por más que no haya aplicado expresamente a la obra salvífica el vocablo « mérito » y su concepto correspondiente.

La noción de mérito es inseparable de la satisfacción. La satisfacción es compensación por una deuda u ofensa; el mérito, creación del derecho a un premio. Como quiera que en la pasión de Cristo se dan conjuntamente ambas realidades, aparecen en la Soteriología inseparables. El mérito vendría a ser como el *género*, y la liberación de males y el derecho a la posesión de bienes como las *especies*.

La noción de mérito incluye la de satisfacción. Por aquí se verá que si San Anselmo enriqueció a la Soteriología con la incorporación a ella del concepto de satisfacción, aplicado a la obra salvífica de Cristo, dejó con ello preparado el camino para la elaboración de la teología referente al mérito de Cristo.

d) *Realzar considerablemente la grandeza de la persona*

(23) 3, 48, 6.

(24) J. RIVIÈRE, *Le mérite du Christ d'après le magistère ordinaire de l'Eglise a l'époque patristique*, en « RevScRel », 21 (1947) 53-89; Id., *Le mérite du Christ d'apres le magistere ordinaire de l'Eglise*, en Id., 22 (1948) 213-239.

(25) *De Verbo Incarn.*, (Madrid 1953), n. 613.

humana. — No debe olvidarse que quando escribía San Anselmo el *Cur Deus homo* comenzaba a incubarse aquel humanismo que habría de culminar — siquiera relativamente — en las postrimerías del siglo XV.

Claro está que existen diversas especies de humanismo: *antiteísta, ateo, racionalista, protestante* y *católico.* En todos ellos late una conciencia muy elevada de la dignidad de la persona humana y una apertura en todos los órdenes hacia el progreso indefinido.

La doctrina del sacrificio debe calificarse de *teocéntrica,* por ser Dios quien dispone los sacrificios, los preside y los acepta, por encima de la dignidad o indignidad de los sacerdotes y del pueblo. La noción de satisfacción, en cambio, debe calificarse de *antropocéntrica* o *humanística.* En la primera, muestra Dios su absoluta soberanía. En la segunda, irrumpe el hombre para satisfacer por su pecado en un plan de estricta justicia. « La dignidad de la persona humana » — como hoy día se dice — queda muy en alto con la doctrina de la satisfacción de Cristo sobre un plano de estricta justicia.

Podríamos extendernos mucho más sobre el tema de las ventajas que ofrece la « teología » de la satisfacción, propuesta por San Anselmo y perfeccionada por los teólogos posteriores; pero basta lo dicho como explicación de la gran aceptación que ha obtenido en las escuelas.

B) *Defectos en la satisfacción anselmiana.*

Señalados algunos valores del concepto de satisfacción aplicado por San Anselmo a la obra salvífica de Cristo, podemos ya apuntar algunos graves defectos que revela el conjunto del sistema. Limitémonos a los siguientes:

a) *Suplantar el fin inmediato de la acción redentora.* — Esta suplantación aparece suficientemente clara. En las fuentes de la revelación se nos muestra que la venida del Hijo de Dios es para salvar a los hombres; lo que equivale a decir, que tiene por fin *inmediato* el provecho del hombre. En la teoría de San Anselmo aparece como fin *inmediato* el bien y provecho de Dios: restituir a la majestad divina el honor, al que no puede renunciar, ni el hombre que se lo arrebató le puede restituir.

Salta a la vista lo que esto supone para el moderno humanismo, tan inclinado a endiosar al hombre y convertirlo en eje del mundo.

En el AT es la predilección de Yavé con su pueblo de Israel el motivo de la venida del Emanuel y de su acción salvadora.

Con respecto al NT, bastará aducir dos testimonios muy expresivos respecto al impulso por parte de Dios y a su designio respecto a la presencia de Jesucristo en el mundo:

« Sic Deus dilexit mundum ut Filium suum Unigenitum daret ut omnis qui credit in ipsum non pereat sed habeat vitam aeternam » (Jn. 3, 16).

« Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo » (Ef. 2, 4-5).

En el Evangelio se nos dice con frecuencia que el fin de la venida de Cristo es nuestra salvación. Su predicación constituye un incesante pregón de esta verdad (Mt. 9, 13; Lc. 5, 31; Jn 10, 14-15). Incluso se podrían aducir testimonios comprobatorios de que sin el pecado no se hubiera verificado el misterio de la encarnación del Verbo:

« Venit Filius hominis quaerere et salvum facere quod perierat » (Lc. 19, 10).

Todo esto aparece demasiado claro para que sea necesario detenernos en comprobaciones.

En San Anselmo se invierten los términos. El bien y provecho del hombre quedan a un lado. Lo que importa es que los derechos de Dios no sufran quebranto, que Dios recupere lo perdido: que se le devuelva el honor arrebatado por el pecado. La encarnación del Verbo mira *directa* e *inmediatamente* al bien de Dios.

Los textos del Santo Doctor son tan numerosos como decisivos:

« Si non decet Deum aliquid iniuste aut inordinate facere, non pertinet ad eius libertatem, aut benignitatem, aut voluntatem, peccantem qui non solvit Deo quod abstulit, impunitum dimittere » (26).

« Necesse est ergo, ut aut ablatus honor solvatur aut poena sequatur. Alioquin aut sibi Deus ipsi iustus non erit aut ad utrumque impotens erit; quod nefas est cogitare » (27).

« Deum impossibile est honorem perdere. Aut enim peccator sponte solvit quod debet, aut Deus ab invito accipit. Nam aut homo debitam subiectionem Deo sive non peccando sive quod

(26) *Cur Deus homo*, Libr. I, c. 12; ML 158, 377.
(27) Ib., I, 13; ML 158, 379.

peccat solvendo, voluntate spontanea exhibet, aut Deus eum invitum sibi torquendo subiicit » (28).

Nada extraño que esta mentalidad de San Anselmo — que por desgracia sigue siendo la mentalidad de innumerables teólogos y exegetas, tanto católicos como protestantes y ortodoxos — choque demasiado fuertemente con la mentalidad de nuestro siglo.

b) *Ofrecer la satisfacción desconectada del misterio de Cristo.* — Este solo hecho bastaría para explicar el silencio del Concilio respecto a la satisfacción de Cristo, tal como la dejó expuesta San Anselmo.

Para el Concilio existe una *Historia salutis,* que abarca toda la historia del mundo, por cuanto se inicia en el paraíso, y si bien culmina en Cristo y se realiza por Cristo, prosigue a través de la historia de la Iglesia. Aun concretada esa historia en Cristo, abarca toda su vida mortal y aun la gloriosa.

En la teología de Santo Tomás — en este punto, como en muchos otros, la teología de la Iglesia — son salvadores los misterios de la infancia y de la vida oculta; el ministerio profético y taumatúrgico de la vida pública; los misterios de la pasión y aun los de la resurrección, ascensión y realeza gloriosa.

Todo este acontecimiento salvador está ausente en el *Cur Deus homo.* El Padre Lyonnet se limita a esta afirmación:

« Resurrectio Christi minorem aut nullam partem habet in soteriologia S. Anselmi » (29).

Bien cabe afirmar que, fuera de la muerte, no la tiene ningún misterio. Es que no puede tenerla. Se coloca sobre el plano de los estrechos valores morales, o más bien jurídicos, concretada la atención en la deuda contraída por el pecado. Claro está que en ese terreno, basta y sobra la muerte para cancelarla.

Olvida que esa muerte de nada nos serviría sin la divina ordenación a nuestro rescate y la correspondiente aceptación divina. Y Dios no acepta esa muerte desligada de los restantes misterios salvíficos, ni tiene sobre ella designios tan exclusivos que se limiten al pago de la deuda contraída por el pecado.

Una vez más descubrimos en el sistema anselmiano una teología de vía estrecha, que afortunadamente quedó ya ensanchada por la teología del Angélico y de sus discípulos, para quienes el misterio salvador llena la historia del mundo.

---

(28) Ib., I, 14; ML 158, 379.

(29) *De peccato et redemptione.* I. De notione peccati (Roma 1957) 9.

c) *Rebajar en todo su conjunto el misterio redentor.* — A la verdad que la visión del misterio redentor aparece en la soteriología de San Anselmo por demás reducida. El título de la obra es: *Cur Deus homo,* « por qué Dios se ha hecho hombre ». La respuesta a esa pregunta es de una mezquindad desoladora: para que Dios reciba una compensación adecuada por el pecado del hombre. Ni el hombre la podía dar, ni Dios podía renunciar a ella. Había que agenciar una solución posibilitadora del pago de la deuda. No descubre otra posible sino la encarnación del Verbo:

« Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo: necesse est ut eam faciat Deus homo » (30).

Compárese, sin ir más lejos, esa estrechez de miras con la amplitud de ellas en Santo Tomás, el señalar un sin fin de conveniencias a la encarnación, por parte de Dios, de Cristo, del género humano y del universo; y nada digamos respecto a la pasión y aun a la muerte de cruz (31). Todo para terminar en relación con la encarnación:

« Sunt et aliae plurimae utilitates quae consecutae sunt supra comprehensionem sensus humani » (32).

Con respecto a la pasión afirma igualmente:

« Quod homo per passionem Christi sit liberatus, multa ocurrerunt ad salutem hominis pertinentia, praeter liberationem a peccato » (33).

En el mezquino plan de la encarnación ideado por San Anselmo comienza ésta teniendo un aspecto puramente negativo: el pago de una deuda contraída por el pecado: compensar, satisfacer por él a la divina justicia.

Echase de menos toda referencia a los inmensos tesoros encerrados en la pasión de Cristo, que San Pablo califica de « incalculables » (Ef. 3, 8). Y qué decir de los tesoros espirituales brindados en esas fuentes de gracia que son los sacramentos? Nada de eso se tiene en cuenta en la teoría de la satisfacción anselmiana. De aquí los reparos que por necesidad se le deben poner.

d) *Concebir el misterio redentor como misterio de inflexi-*

(30) Ib., I, 6; ML 158, 366.
(31) 3, 1; 3, 46.
(32) 3, 1, 2.
(33) 3, 46, 3.

ble justicia, cuando la Escritura nos lo ofrece como suprema efusión de misericordia. — Ante la realidad del pecado San Anselmo presupone cuatro actitudes posibles por parte de Dios en orden a quedar a salvo su honor: perdonar el pecado por pura misericordia; reclamar al hombre una satisfacción equivalente; castigarle sin compasión, y dado que la satisfacción del hombre sea imposible y su castigo inútil, agenciar el único medio posible para que la justicia quede a salvo y el honor divino restituido.

La primera actitud queda totalmente descartada con un *non decet* rotundo:

« Deum non decet aliquid inordinatum in suo regno dimittere. Non ergo decet peccatum sic impunitum dimittere » (34).

Queda como recurso o solución la satisfacción espontánea o el castigo forzado, según expresamente lo indica (35). Pero es el caso de que en ese sistema la satisfacción es imposible al hombre y el castigo inútil a Dios, por cuanto no le devuelve el honor arrebatado por el pecado. Ambos extremos los va esclareciendo a lo largo de la obra (36).

De aquí deducirá la necesidad de la encarnación redentora, e incluso dolorosa. La encarnación responde a la necesidad de que Dios reciba una compensación equivalente a la culpa del hombre.

Quién no ve la radical oposición entre estas ideas y los datos de la revelación acerca de la misericordia de Dios con el hombre pecador y la suprema efusión de amor que constituye la encarnación redentora?

La reacción de Dios ante la caída del hombre está presidida por la misericordia, lo proprio que la aplicación de los frutos de la redención a cada uno de los redimidos.

Una vez más se comprueba lo alejado que está el *Cur Deus homo* del espíritu y de la letra del Evangelio.

f) *Cambiar el sentido de ciertos términos básicos como « expiación » y « pena ».* — Ha ocurrido en Soteriología tomar ciertas palabras claves en distinto sentido del que tuvieron en la Escritura y en los Padres, y siguen teniendo, sin ir más lejos, en otras escuelas.

No vamos a ocuparnos de los términos « pecado », « maldició », aplicados por San Pablo a Jesucristo (2 Cr. 5, 21; Gl.

(34) Ib., I, 12; ML 158, 377.
(35) Ib. I, 15; ML 158, 381.
(36) Ib., I, 24; ML 158, 396-399.

3, 13), y tan diversamente entendidos, singularmente desde la aparición del protestantismo. El mismo término « justicia », que para la buena exegesis, concretamente en Rm. 3, 21-26, tiene únicamente el significado de santidad de Dios comunicada a los hombres (37), tiene para el Padre Boyer y para muchos otros el sentido de « justicia vengadora », por la que Dios descarga sobre Jesucristo el peso de su cólera (38).

Queremos ocuparnos tan sólo de dos términos considerados claves en esta materia, y cuyo significado es totalmente distinto o equívoco en la perspectiva del sacrificio y de la satisfacción enselmiana. Esos términos son el de « expiación », y como complemento de la idea por él representada, el de « pena ».

La « expiación » tiene en el A y en el NT un significado exclusivamente liturgico, equivalente a limpieza, purificación o eliminación de pecado. No otro tuvo en la tradición patrística, sea en el esclarecimiento de los sacrificios levíticos, sea en la exposición del sacrificio de Cristo.

Al estructurar San Anselmo y aceptar la escolástica una exposición del misterio redentor al margen de la noción y realidad histórica del sacrificio de Cristo, lo natural hubiera sido prescindir en absoluto de un término estrictamente litúrgico, que por necesidad habría de carecer de su significado propio en la nueva estructura de la Soteriología.

San Anselmo no menciona para nada la expiación, ni en su sentido litúrgico ni en el jurídico. Fueron sus discípulos los que, dado que Jesucristo satisface por los tormentos de la pasión al estilo como los reos expian sus delitos por el sufrimiento de la pena impuesta, comenzaron a ver en ellos el castigo merecido por nuestros pecados.

Toda vez que en los códigos penales ya existía la noción y término de « expiación », equivalente a sanción impuesta por los jueces en vindicta de las malas acciones, se aplicó a los tormentos de Jesucristo el concepto de expiación penal. Salta a la vista que con ello se daba a la muerte de Jesucristo un significado distinto y se creaba una nueva exposición de todo el conjunto de la acción redentora.

---

(37) A las palabras de San Pablo « *ad ostensionem iustitiae suae* », (Rm 3, 25), pone el reciente comentario preparado por los profesores de la Compañía de Jesús este comentario: « Fue para mostrar su justicia, su actividad salvadora, con el perdón de los pecados cometidos antes del tiempo de la paciencia de Dios. Para mostrar su justicia, su actividad salvadora en estos tiempos, de modo que El mismo sea y aparezca justo justificando al que está animado de la fe en Jesús » *(Nuevo Testamento,* II (Madrid 1962) 209-210.

(38) *Teología de San Pablo* (Madrid 1946) 124-125.

Otro término clave, al que también se ha cambiado de significado al aplicarlo a los tormentos de Jesucristo, es el de «pena». Ese vocabolo tiene distintos significados. En *sentido propio,* equivale a castigo. En *sentido menos propio,* se aplica a la pena satisfactoria y a la medicinal. En *sentido impropio,* abarca cualquier dolor físico o moral, en cuyo caso se equipara con la *penalidad,* o mero padecimiento.

Antes de que San Anselmo formulara su sistema centrado en la idea de satisfacción, se atendía en los tormentos de Jesucristo la formalidad de penalidades, voluntariamente aceptadas e incorporadas al sacrificio de su vida.

Cuando los Padres nos repiten que Jesucristo tomó nuestras « penas », entienden nuestra carne sujeta a las penalidades de la vida. Con posterioridad a San Anselmo surgirá la discusión acerca de si esos tormentos pudieron tener la formalidad de *pena satisfactoria.* Según la doctrina de Santo Tomás, para la pena satisfactoria basta un dolor relacionado con la culpa, resignadamente aceptado si viene del exterior, o voluntariamente procurando en ausencia de agentes externos (39).

Según él, tal fue la *pena* que acompañó al sacrificio de Jesucristo (40). Pudo padecer esa pena por nuestros pecados en virtud de la solidaridad de naturaleza y gracia capital que le vincula a nuestro linaje; pero no pudo padecer la pena estricta o *simpliciter,* porque los tormentos redentores, ni los sobrellevó contra su voluntad ni recayeron sobre pecados propios (41).

Veremos muy pronto las derivaciones que ha tenido el cambio de sentido de estos términos, consecuencia del sistema anselmiano.

Podríamos enumerar otros reparos al sistema elaborado por San Anselmo, pero entendemos que bastan los apuntados para explicar y justificar el silencio que sobre él ha guardado el Vaticano II.

Haber sembrado el desconcierto en el campo de la Soteriología.

Sería fácil la comprobación de que la historia del sistema soteriológico anselmiano es una historia por demás tortuosa.

En la investigación realizada por Rivière sobre el influjo

(39) 1-2, 87, 6.
(40) *Quod.,* 2, 2.
(41) 1-2, 87, 6.

ejercido por el arzobispo de Cantorbery sobre sus discípulos inmediatos descubre tres vertientes: la que vincula la satisfacción a actos estrictamente morales; la que incorpora esa noción a la tradicional de sacrificio, y la que propende a convertirla en estricta expiación penal.

Claro está que para Rivière — defensor de la teoría de la reparación moral — los únicos que caminan por el verdadero sendero son los que siguen la primera vertiente; ya que San Anselmo « ne pensait pas » en la expiación penal, « qui lui fut toujours etrangère » (42).

Resulta un poco raro que, sin haber pensado en ella el maestro, sigan por ella « la plupart » de sus discípulos; mientras que sólo « un petit nombre » siga lo que él denomina, « la ligne anselmienne » (43).

No vamos a ocuparnos de esos que siguen « el verdadero camino », dado que tan reducidos los encuentra el mismo Rivière, y que para nosotros no pasan de una creación de su fantasía.

Muy extraña la afirmación de que San Anselmo nunca pensó en la expiación penal, cuando en su sistema figura como una pieza el que Dios no puede dejar el pecado sin su correspondiente castigo.

« Si non decet Deum peccatum impunitum dimittere... Non decet Deum aliquid iniuste aut inordinate facere, non pertinet ad eius libertatem, aut benignitatem, aut voluntatem, peccantem qui non solvit Deo quod abstulit, impunitum dimettere » (44).

Si Cristo toma sobre sì el castigo por nosotros merecido, es lógico en su sistema que sea efectivamente castigado. Con esta declaración tenemos ya a la satisfacción deslizándose por una pendiente que tan desastrosa le ha venido resultando hasta nuestros días.

Nos será dado comprobar que dos hechos fundamentales caracterizan el desconcierto que el sistema anselmiano ha traído a la Soteriología: A) la expiación penal tomada como satisfacción; B) las equivocadas reacciones provocadas por ella.

Tanto el primero como el segundo hecho vendrán a comprobar que, tomado un camino equivocado, cuanto más se avanza por él más se aleja del verdadero sendero.

---

(42) Obra últimamente citada, p. 405.
(43) Ib., pp. 402-403.
(44) Ib., I, 12; ML 158, 377.

A) *La expiación penal tomada como satisfacción.*

Ya dejamos indicado que, según el Angélico, no cabe que los tormentos de la pasión de Cristo tuvieran carácter de pena vindicativa; pudiendo alcazar únicamente el de pena satisfactoria. El Vaticano I tuvo preparada a este respecto una declaración (45); claro indicio de que la juzgaba necesaria. Superfluo parece indicar que todas estas desviaciones han surgido de la dirección tomada por la satisfacción anselmiana, equivalente para muchos a expiación estrictamente penal.

Haremos unas ligeras indicaciones, respecto a los primeros discípulos del Santo Doctor, de la teología protestante, y de las ponderaciones de numerosos oradores, teólogos y exegetas católicos.

a) *La expiación estrictamente penal en los primeros discípulos de San Anselmo.* — Aparece ya en escritores del siglo XII. Registremos como a su primer representante a Ruperto de Deutz, que nos presenta a Cristo como reo sin haber cometido delito alguno. Añade expresamente que, *punitus et causam non habens cur puniretur* (46).

Entiendo que por primera vez se presenta en la literatura eclesiástica a Jesucristo cayendo de lleno en la zona de la justicia vindicativa.

Incluso aparece Jesucristo en este célebre escritor del siglo XII como objeto de la maldición del Padre e su condición de sustituto de todo el género humano (47).

Este es el momento en el que la palabra « pena », aplicada a los padecimientos de Jesucristo, comienza a tener el significado de « castigo » o pena *simpliciter*.

---

(45) He aquí las palabras de esa declaración:

Christus Agnus immaculatus utique non in se suscepit nec potuit suscipere ipsa formaliter peccata nostra, ut sua essent; nec ergo homo Christus *punitus* est eo sensu quo *poena* proprie significat malum inflictum reo in vindictam culpae ab ipso contractae. Sed Christus ipse voluntate etiam humana vadem se constituit coram Deo ad satisfaciendum Deo offenso pro culpa et poena totius humani generis. Si igitur nomine poenae significatur laboriosa satisfactio pro delictis hominum, quorum caput et vades Christus erat constitutus, ipse sane pro nobis et vice nostra poenas sustinuit. Hoc sensu in locis fere innumeris S. Scripture, dicitur Deum in Christo posuisse peccata et iniquitates nostras, ipsumque fecisse peccatum seu victimam pro peccato expiando *(Collectio Lacensis,* tom. VII, p. 514).

(46) *De Trinit, et oper, eius....* II, 8; ML 178,1612.

(47) Futurus erat talis pendens in ligno qui erat maledictus a Deo, a Deo, inquam, transponente maledictiones humani generis in illo *(In Johan.. Libr.* XIII; ML 169, 793).

Así Odón, obispo de Cambrai, tras afirmar con San Anselmo que era necesario un hombre-Dios para satisfacer por los pecados del mundo, presenta a la muerte de Jesucristo como un castigo, no merecido por El sino por nosotros (48).

El Papa Inocencio III, ya a principios del siglo XIII, opondrá la pena padecida por Jesucristo a la culpa por nosotros cometida. Esa pena es satisfactoria de aquella culpa. Por si fuera necesario desvanecer la duda de que aquí se toma la «pena» en su sentido estricto de castigo, en otro pasaje presenta a Jesucristo recibiendo la pena y siendo efectivamente castigado (49).

En el largo apéndice consagrado por Rivière al «Le conflit des *filles de Dieu*» *(50)*, donde va comprobando la forma en que la Edad Media dramatizó e intentó armonizar en Dios la justicia con la misericordia, vemos con mucha frecuencia a Jesucristo recibiendo en su persona el castigo reservado a nuestras culpas.

Para el Padre Mellet, constituye «la idea menos feliz» ésta del castigo sobre Jesucristo, en el intento de explicar el hecho de la muerte redentora (51).

Debía ser muy común en el siglo XIII presentar los tormentos de Jesucristo como un castigo impuesto por la divina justicia vindicativa, por cuanto Santo Tomás trata reiteradamente de demostrar que Jesucristo no fue castigado, sino que se abrazó con unos tormentos que, al ser voluntarios y por pecados ajenos, perdían su condición de castigo, o pena *simpliciter*.

Bien se verá por lo apuntado que los corifeos de la Reforma encontraron bastante bien preparado el terreno para unos extremismos, que por desgracia han perdurado hasta nuestros días.

b) *La teología protestante.* — El protestantismo primitivo,

---

(48) Dedit pretium vitam suam; sustinuit mortem, indebitam poenam... Solvit ergo totum peccatum mundi qui et maiorem passus est poenam, id est, mortem, et maius pretium dedit, scilicet vitam suam, quam sit peccatum totius mundi (Ap. Rivière, *Le dogme... au début...*, p. 167.

(49) Verbum caro factum est, ut... sustinendo poenam indebitam pretium redemptionis humanae Deo persolveret... Suscepit in se poenam pro omnibus ut daret per se gloriam universis *(Comm. septem psalm. poenit.*, V; ML 217, 1116-1117; De *sacros. alt. myst.*, IV, 41; ML 217, 882.

(50) Obr. cit., pp. 309-353.

(51) «Diversos sistemas teológicos, más o menos felices, han procurado darnos una representación satisfactoria de la eficacia redentora de la pasión. La idea menos feliz es la de *castigo*. Jesús nos ha salvado por la pasión porque ha sufrido en nuestro lugar el castigo que nosotros merecíamos» *(La Redención*, en «Iniciación Teológica», I (Barcelona 1962) 152.

y aun el ortodoxo posterior, parte del principio de que al pecado le es debido inexorable castigo. Como quiera que el hombre pecador era incapaz de ofrecérselo al cielo en la proporción reclamada, al venir Jesucristo como Salvador, carga sobre sí la responsabilidad de ese castigo y lo sufre tan de veras, que llega a experimentar en su pasión los tormentos del infierno.

En esta teología se indentifica la satisfacción con la expiación estrictamente penal. Les lleva a los corifeos de la Reforma a esta disparatada conclusión la exposición anselmiana de la satisfacción, completada con las nociones corrientes del derecho penal en el siglo XVI.

La sustitución del inocente por el culpable es en el protestantismo « total y esencial » (52), de tal suerte que Jesucristo soporta nuestra culpa y nuestra pena para dejarnos a los redimidos exentos de toda responsabilidad ante la divina justicia.

Para Lutero, Jesucristo es el pecador universal que por necesidad tiene que sobrellevar el castigo merecido por todos los pecados del mundo (53).

Calvino fija particularmente la atención en la ira del Padre que vendrá a volcarse sobre Jesús paciente (54).

En el cálculo de las dimensiones de ese castigo llegan los corifeos de la Reforma hasta la afirmación resuelta de que Cristo experimentó en la pasión la implacable ira y maldición del Padre, a una con los tormentos de los condenados.

Para Calvino, la bajada de Cristo a los infiernos significa que efectivamente padeció el castigo de los réprobos (55).

El jurista holandés Hugo Grocio se encargó de dar expresión teológico - jurídica a todas estas doctrinas de los corifeos de la Reforma. Según él, en tanto nos libramos nosotros de los rayos de la justicia divina en cuanto Cristo los recibió sobre sí. Mediante ese castigo obtenemos la impunidad (56).

Que esas teorías sigan todavia vigentes en el protestantismo nos lo revela claramente Karl Bart, que se adhiere a la doctrina del « Catecismo de Heidelberg », según el cual, padecer Jesucristo significa sobrellevar durante toda su vida terrestre el peso de la cólera de Dios. Véase la glosa que pone a esa respuesta:

(52) Rivière, *Le dogme...*, Et. Theol., p. 382.
(53) *Comm. in Gal.*
(54) *Inst, christ. relig.*, c. 16.
(55) Ib., ib.
(56) *Defensio fidei catholicae*, I, 13.

« Etre homme, devant Dieu, veut dire avoir merité sa colère. Dans l'unité de Dieu et de l'homme, l'homme ne peut être qu'un failli, qu'un maudit. L'homme Jésus apparaît, dans son unité avec Dieu, comme l'homme de douleur, frappé par Dieu. Et la justice humaine, en prononçant son arrêt de mort, ne fait qu'accomplir la volonté de Dieu. Car si le Fils s'est fait homme, c'est pour manifester que l'homme est sous la colère de Dieu» (57).

Incluso recoge el sentido dado por los padres de la Reforma a la bajada de Cristo a los infiernos (58).

c) *La expiación estrictamente penal en oradores, teólogos y exegetas católicos.* — Parece a primera vista imposible que esta teología corriente en el protestantismo pueda encontrar acogida entre oradores, teólogos y exegetas católicos; pero es muy cierto que los ha encontrado desde el principio del siglo XVII hasta nuestros días.

Rivière nos ofrece una amplia antología, en cuyo índice onomástico figuran los nombres de Corne, Monsabre, D'Hulst, Gay, Bourdalue, Grimal, Fouard (59). Al Padre Felipe de la Trinidad le ha sido fácil ampliar la lista con los nombres de Chardon, Bossuet, Massillon, Avrillon, Maucourant, Nouet. Por lo que mira concretamente a la ira del Padre contra Jesucristo, con los de Nouet, Bossuet, Maussolie, Faber, Gay, Josefa Menéndez, Longhaye; e incluso, por lo que respecta a las penas infernales experimentadas por el Salvador, con los de Bourdalue, Le Camus, Parra, Lathoud, L. Perroy (60).

Es muy de notar que cuando el Padre Felipe trata de la « sustitución penal », « la ira del Padre », e incluso con interrogante, de « las penas del infierno », ofrece a continuación de las citas de los padres de la Reforma, las de estos célebres oradores franceses del siglo XVII, y las de otros autores posteriores hasta nuestros días. Es fácil comprobar que se diferencian muy poco los unos de los otros en sus radicalismos y estridencias.

Por lo que respecta a los teólogos, no faltan hasta nuestros días los sostenedores de la ira del Padre contra Jesucristo y correspondiente expiación estrictamente penal.

El Padre D'Ales sostiene que no cabe negar hubiera derramado el Padre durante la pasión sobre el Inocente la ira desatada por los pecadores:

---

(57) *Esquisse d'une dogmatique* (Neuchâtel 1960) 104-105.
(58) Ib., ib.
(59) *Le dogme...*, Et. theol., pp. 230-250.
(60) *La Redención por la sangre* (Andorra 1961) 17-33.

« Negari nequit Deum effudisse in Innocentem iram quam peccatores meruerunt » (61).

Dom Ricard a su vez sostiene que se debe mantener *aliquod exercitium iustitiae vindicativae in Christum* (62).

El Padre Solano, por su parte, asienta esta tesis:

« Satisfactio, quam Christus passione sue pro peccatis generis humani Patri offenso obtulit, non sola divini honoris reparatio fuit sed etiam essentialiter, licet minus primarie, expiatio extitit apud Dei iustitiam vindicativam; fuit ergo, satisfactio per modum expiativae reparationis » (63).

Lo raro es que también ha cundido semejante confusión entre los exegetas. El Padre Felipe de la Trinidad cita los nombres de Le Camus y Fouard (64). El Padre Sabourin cataloga otros varios y muy en particular a Lesêtre (65). Moraldi ofrece una larga lista de autores para los cuales en los sacrificios bíblicos, y consiguientemente en el de Jesucristo, se daba una sustitución penal (65).

Medebielle llegará ingenuamente a persuadirse de que tal es el sentir de la generalidad de los teólogos y exegetas. Incluso intentará justificar los extremismos de los oradores franceses del siglo XVII. La misma comparación de las torturas interiores del Salvador con los tormentos del infierno no le parecerá desacertada (67).

En el estudio de la teología de San Pablo llegará al Padre Bover a esta conclusión:

« La muerte de Jesucristo era un verdadero castigo, una pena, un suplicio » (68).

Lo arbitrario de esas afirmaciones y doctrinas lo han dejado comprobado singularmente L. Moraldi (69), S. Lyonnet (70) y L. Sabourin (71).

---

(61) *De Verbo Incarnato* (París 1960) 326-327.

(62) *De satisfactione Christi in tractatum Sancti Anselmi « Cur Deus homo »* (Lovaina 1914) 98-99.

(63) Obr. cit., n. 665. En otra parte escribe el mismo autor: « Si los sufrimientos del Señor son *pena* del pecado, se deduce lógicamente que, sea lo que fuere de un orden hipotético, Dios no ha querido una redención en la que no intervenga su divino atributo de la *justicia vindicativa*... Es imposible descartar la justicia vindicativa de la obra de la redención » (En *« Estudios Eclesiásticos »*, 20 (1948) 408-409.

(64) Obr. cit., pp. 29-30.

(65) *Rédemption sacrificielle* (Montréal 1961) 137-145.

(66) *Espiazione sacrificale e riti espiatori* (Roma 1956) 94-95.

(67) DBS, III, art. « Expiation », 254-259.

(68) Obr. cit., p. 19.

(69) Obr., cit., pp. 182-243.

(70) *De peccato et Redemptione*, II (Roma 1956) 67-107.

Fácil es concluir que la satisfacción en el sistema anselmiano ha venido a ser cuando menos motivo de serias fricciones entre los teólogos y exegetas, y como tal, desechable para el Vaticano II; que por principio rehuyó todos aquellos términos y teorías que han aparecido en las escuelas como germen de discordias.

B) *Las equivocadas reacciones provocadas por ella.*

La reacciones — por lo general equivocadas — contra la expiación penal y de rechazo contra la satisfacción, han surgido tanto en el campo racionalista como en el católico.

En el campo racionalista con la negación de la expiación penal viene la negación de la misma satisfacción. En el campo católico ha surgido la teoría de la « reparación moral » y la vagorosa del « misterio de amor ».

a) *La negación racionalista.* — Hemos indicado ya que el racionalismo — ejemplos muy expresivos Strauss y Sabatier — niega en absoluto la satisfacción de Cristo. De ordinario toma como sinónimos satisfacción y expiación penal.

Rivière ha recogido la frase volteriana del Barón de la Hontan, tan cacareada ya en el siglo XVIII:

« Pour l'expiation de ce péché, Dieu, pour satisfaire Dieu, ait fait mourir Dieu » (72).

También recoge este fragmento de una carta recibida por monseñor d'Hulst, escrita en nombre de todos los « librepensadores »:

« Vous parlez de la Rédemption et vous en parlez sans cesse. Mais comment pouvez-vous ne pas voir que cette idée de Rédemption, de rachat, aussi vielle que l'idée de vengeance, est la même qui dressait les bûchers de Moloch immolait au Dieu courroucé des victimes humaines? Et comment ne voyez-vous pas que c'est faire injure au Dieu que vous servez que de le supposer assez barbare pour n'eccorder son pardon qu'en échange du sang d'un juste? Jésus chassa les vendeurs du temple et Dieu vend sa miséricorde » (73).

(71) Toda la primera parte de la obra citada, pp. 15-160.
(72) *Le dogme de le Rédemption dans...*, p. 420.
(73) Ib., p. 417.

Un testimonio semejante y mucho más amplio recoge ya bien entrado el siglo presente el Padre E. Hugueny, O.P. (74).

Algo parecido es también el lenguaje del Padre Sanson, que tanto escandalizó al público de Nuestra Señora de París en 1927, y tanto embelesó a Turmel (75).

Presentamos como característica del racionalismo esta reacción contra la expiación estrictamente penal, llevada hasta la negación de toda compensación ofrecida a Dios por el pecado, por más que aun en autores católicos no falten testimonios bastante parecidos (76).

Fácil es observar cómo se involucran los conceptos, y cómo con la negación de la expiación penal se junta la negación de la satisfacción misma.

b) *La reparación moral.* — Hemos visto que esta teoría de la reparación moral se la atribuye Rivière a San Anselmo y la presenta como una de las vertientes de su sistema. Ni la patrocinó en Santo Doctor ni tomó carta de naturaleza en las escuelas católicas. Ha sido en los tiempos modernos cuando se ha extendido entre los protestantes de la escuela denominada « evangélica liberal », cuyus representantes más caracterizados han sido en Alemania, Nitzch, Schleiermacher y Ritsch; en Inglaterra, Véander y Campbell, y en Francia, Alejandro Vinet, Carlos Sevetan y Augusto Sabatier.

Entre los católicos la ha patrocinado Rivière, que atribuye un valor meramente secundario y accidental a los tormentos redentores; correspondiendo todo el valor esencial y sustancial de la satisfacción a los actos morales internos.

Según él, los tormentos redentores « sont autant de circonstances contingentes » (77). Ya antes había escrito:

« Il n'est pas douteux que l'expiation pénale ne doive entrer dans une théologie de la Rédemption, comme elle appartient à la foi catholique sur ce mystère. Mais la question est de savoir quelle place il faut exactement reconnaître. Plus d'une fois, on l'a considérée comme l'élément essentiel en droit. Or la théologie catholique, tout en acceptant dans de justes limites le principe et le fait de l'expiation comme un des éléments réels du mystère, l'a toujours tenu pour secondaire et accidentel » (78).

(74) *Critique catholique*, vol. II, p. 91.

(75) Obr. cit., p. 459.

(76) Véase nuestro trabajo, *Irenismo en Soteriología. Un caso típico de relativismo dogmático*, en « XI Semana Española de Teología » (Madrid 1952) 455-506.

(77) *Le dogme...*, Et. Theol., p. 261.

(78) Ib., p. 230.

Las ideas sostenidas en esa obra de juventud las recoge en DTC (79) y aun en su obra póstuma « *Le dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine* » (80).

Con esta teoría salva Rivière todos los inconvenientes y absurdos de la expiación estrictamente penal; pero prescinde a la vez de todos los textos revelados que atribuyen la redención a los tormentos, la sangre o la muerte de Cristo. Para Santo Tomás, *satisfactio in exteriori consistit* (81).

Aun tratando en general de la satisfacción, a la pregunta de si ha de verificarse por actos penales, responde afirmativamente, por tener que cifrarse en la privación de algo agradable o la aceptación de algo penoso (82).

Al ocuparse en concreto de la satisfacción de Cristo, la vincula indefectiblemente a los tormentos. Trata de las razones por las cuales convino tomara nuestros defectos, apuntando como primera, *ut pro nobis satisfaceret* (83). En el artículo a ella expresamente consagrado, no la vincula — como quiere atribuirle Rivière — a la obediencia y caridad, sino a los tormentos a impulso de la caridad (84).

Discurre sobre las conveniencias de la muerte de Cristo, y se apresura a señalar esta primera: *Ad satisfaciendum pro humano genere,* añadiendo:

« Est autem conveniens satisfaciendi pro alio modus cum aliquis se subiicit poenae quam alius meruit » (85).

El Tridentino hará constar expresamente que Jesucristo nos mereció la justificación, *sua sanctissima passione in ligno crucis* (86), y no meramente con las disposiciones interiores que acompañaron a esa muerte.

Por más que no sea del agrado de Rivière, la teología tiene ya puntualizado que la disposiciones interiores figuran en la acción redentora como elemento *formal,* correspondiendo a los tormentos la condición de elemento *material;* consiguientemente, necesario.

Quede también registrada esta teoría entre las reacciones

(79) DTC, XIII, pp. 1968-1971.
(80) Pág. 481.
(81) 3, 48, 2 ad 2.
(82) *Supplem.*, 15, 1.
(83) 3, 15, 1.
(84) 3, 48, 3.
(85) 3, 50, 1.
(86) D 799.

infortunadas contra la expiación estrictamente penal, en que vino a degenerar para un gran sector de teólogos la satisfacción anselmiana.

d) *El misterio de amor.* — Sabido es que para el racionalismo la redención constituye un mero alarde de amor por parte de Dios y de Jesucristo — sin valor alguno objetivo — destinado a obtener el amor de los hombres.

No han faltado entre los teólogos católicos, como reacción también contra la expiación estrictamente penal, intentos de explicar la obra de nuestra reparación como un misterio de amor. Unos incluyen en esa explicación los elementos de mérito, satisfacción, reconciliación, etcetera. Otros semejan más bien prescindir de ellos.

Fue el teólogo trancés L. Richard, en 1932, quien en un breve tratado, *Le dogme de la Rédemption,* al estudiar los elementos formales del misterio nos habla de « La Rédemption mystère d'amour ».

« La èrait le plus grand amour, donc le plus grand mérite et la plus parfaite réparation du péché. Et pour que nous devenions par lui des fils de Dieu, la logique de l'amour demandait qu'il devint d'abord pour nous et par nous l'homme de douleurs » (87).

Muy pronto se haría eco de esta idea E. Masure (88).

El enfoque es del agrado, entre otros, del Padre Garrigou-Lagrange, que al desarrollar esta materia, llega a la conclusión:

« Mysterium Redemptionis est praesertim mysterium amoris » (89).

Todos estos autores admiten los restantes elementos del misterio, bien que señalando como a su principal constitutivo al amor.

Hemos visto que para el Angélico el amor figura como impulso de las restantes actividades redentoras — *ex caritate et obedientia patiendo* —, lo que en la escuela se dice *imperative,* pero no como constitutivo material o formal; ya que si se estudia la redención como sacrificio, será acto elícito de la virtud de la religión, y si como satisfacción, de la virtud de la justicia vindicativa o distributiva.

---

(87) Ib., p. 212.

(88) Obr. cit., p. 547.

(89) *De Christo Salvatore* (Torino 1945) 393.

Pero lo peor del caso es que muchos, como Riquet (90), dejan muy en la penumbra esos elementos del misterio, y otros, como los Padres Hamman y Montcheuil, semejan prescindir de ellos (91).

Nada digamos del Padre Sanson y de Turmel, para quienes todo en la pasión de Cristo queda reducido a una ostentación de amor divino, sin otro valor objetivo, al estilo como la entendió Abelardo y nos la presentan hoy las diversas escuelas racionalistas.

El conjunto de éstos y otros parecidos autores intenta reaccionar contra la expiación penal; sólo que envuelve en esa reacción a la misma noción de satisfacción, aceptada y propuesta por el magisterio de la Iglesia.

Una vez más resalta la prudencia del Vaticano II al silenciar un concepto y una terminología que tantos malentendidos, exageraciones y desviaciones ha provocado.

Aparecer ya en sus orígenes prescindiendo de la realidad soteriológica fundamental: el sacrificio de Cristo.

Tal vez sea éste el reparo más grave que debamos oponer al sistema anselmiano, y por el que ha guardado sobre él el Vaticano II ese significativo silencio que intentamos explicar y justificar.

Ya en el AT el perdón de los pecados del pueblos va inseparablemente unido a los sacrificios, denominados por semejante

(90) Dice en una de sus conferencias de Nuestra Señora de París: « A la perspectiva deprimente que hace centro de la Historia humana al pecado y a la corrupción de nuestra naturaleza, preferimos con San Pablo y San Juan y con muchos Padres y Doctores de la Iglesia, la que nos muestra el amor de Dios siempre en acción y finalmente vencedor, tanto al principio de los tiempos como al medio y en el fin. Como San Juan, frente a todo y contra todo, « creemos en el amor. *Et nos credidimus caritati* ». Para nosotros, esto da un sentido a todo, incluso al sufrimiento, a la muerte y hasta al pecado » *(El único Salvador de todos los tiempos* (Bilbao 1953) 81.

(91) El primero tiene frases como éstas: « La Rédemption est une oeuvre d'amour, due à l'initiative paternelle de Dieu » (Obra citada, p. 62). « L'étude des Ecritures a permis de découvrir dans la Rédemption, qui restaure l'humanité dans la voie du salut, un mystère d'amour » (p. 63). « La souffrance comme la mort ne valent que par ce qu'elles témoignent de fidélité jusqu'à la fin, d'amour poussé a ses limites » (p. 83). El Padre Yves de Montcheuil titula a su vez el capítulo X de su obra (París 1949) *« Leçons sur le Christ »*: « La Rédemption, mystère d'amour ». Entresacamos de él este parrafito: « Dans ce mystère, comme dans toute action divine, toutes les perfections divines se révèlent, et c'est toujours une recherche utile que de s'efforcer de les y retrouver. Mais l'aspect que nous retiendrons ici pour le montrer de préférence, c'est que la Rédemption est avant tout un mystére d'amour. L'amour de Dieu pour nous est ce qui nous donne l'explication profonde soit du fait même de la rédemption, soit du mode selon lequel il s'est accompli » (p. 124).

motivo « expiatorios ». Observa R. de Vaux que « casi la mitad del código sacrificial del segundo templo tiene por objeto los sacrificios que nosotros llamamos expiatorios » (92).

Se ofrecen esos sacrificios todos los días (Ex. 29, 38-42). Como si esto no bastara, hay un día solemnísimo en el año (Yom Kippur) consagrado al sacrificio expiatorio (Lv. 16). El agente purificador es siempre en estos sacrificios la sangre de las víctimas.

Sobre estos sacrificios se nos muestra calcado, singularmente en la epístola a los Hebreos, el sacrificio de Cristo. Sin entrar en una comprobación a través de la misma y de otros escritos neotestamentarios, bastará evocar el texto de la institución de la Eucaristía en la última cena (Mt. 26, 26-28; Lc. 22, 19-20).

En dicho pasaje aparecen los tres elementos bíblicos que se dan cita para la obtención del perdón de los pecados: el de alianza, el de sangre derramada en sacrificio y el de remisión de los pecados.

De todos estos hechos y principios prescinde San Anselmo y han venito prescindiendo sus discípulos en la elaboración de la Soteriología. Algunos llegan — concretamente Rivière — a desdeñar el valor lógico de la noción de sacrificio en la exposición del misterio redentor.

a) *La ausencia del sacerdocio y el sacrificio de Cristo en la exposición anselmiana.* — El primer reparo apuntado por monseñor Parente al sistema anselmiano es que *nimis dialectice rem theologicam agat* (93).

El arzobispo de Cantorbery aparece un dialéctico cerrado. Sólo que muchos principios establecidos como inconcusos, y llevados hasta las últimas consecuencias — tales como la necesidad de la encarnación y de la misma satisfacción — son enteramente arbitrarios. Por descontado que para establecer su sistema comienza por prescindir en absoluto de las realidades fundamentales del sacerdocio y del sacrificio de Jesucristo.

Por un largo e inflexible proceso discursivo se traslada la explicación de la obra salvífica de Cristo del orden cultual y religioso a un orden cerradamente jurídico. Comprobado lo que a este respecto acontece en los tribunales de la tierra en orden a la expiación de los delitos, deduce que eso puntualmente

(92) *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) 532.
(93) *De Verbo Incarnato* (Torino 1946) 209.

ha tenido que acontecer ante el tribunal divino en el proceso de la expiación de nuestros pecados por la pasión de Cristo.

Donde San Pablo y la mejor tradición teológica presupone para la realización de la obra redentora una solidaridad sobrenatural entre Cristo y nosotros, correspondiente a la que existe con Adán, él comienza por establecer una sustitución. El divino Salvador sustituye al género humano incapaz de ofrecer al cielo una compensación adecuada por el pecado; carga sobre sí la responsabilidad de nuestras culpas, y con ella el compromiso de ofrecer al cielo la plena satisfacción inexorablemente reclamada. Los tormentos de la pasión constituirán la reparación de una ofensa, o más bien, el pago de una deuda, en algunos aspectos infinita.

El defecto radical de esta teoría lo constituye su arbitrariedad. Quién le ha dicho a San Anselmo ni a ningún teólogo que la razón o fin determinante de la encarnación ha sido procurarse Dios una satisfacción adecuada por el pecado? No se nos han revelado otros múltiples fines embelesadores al margen de esa razón o motivo determinante?

Mientras eso no se demuestre por procedimientos auténticamente teológicos, todos los discursos flotarán en el aire. De lo dicho es fácil concluir que ni es ni puede ser el terreno jurídico donde hay que estudiar el misterio redentor, sino en el cultual de los sacrificios, donde efectivamente nos ha sido revelado.

Véase, por consiguiente, la suma importancia que tiene para la teología el mero enfoque de la satisfacción. San Anselmo nos la presenta sobre un plano jurídico por él imaginado, cuando todas las fuentes de la revelación nos dicen que se realizó sobre un plano sacral o litúrgico.

b) *La satisfacción al margen del sacrificio en nuestros textos escolares.* — Nuestros textos escolares siguen en esto el camino trazado por San Anselmo; ocupándose del sacerdocio y el sacrificio de Jesucristo como por compromiso. Limitemos la comprobación a los dos primeros textos que nos vienen a la mano: el del Padre Lerscher y el del Padre Solano.

El primero estudia la Redención como « *mysterium reconciliationis* » (94), con anterioridad al estudio sobre el sacerdocio y el sacrificio de Cristo; siendo así que la Escritura, los Padres y toda sana teología nos muestran a la reconciliación como una

(94) *Institutiones Theologicae.* III, De Christo Salvatore et ancilla Domini (Barcelona 1945) 130 ss.

de las virtualidades o efectos del sacrificio de Cristo. San Pablo la vincula particularmente a la sangre del sacrificio de la cruz (Rm. 5, 9-10; Cl. 1, 20). San Agustín dirá terminantemente:

« Per sacrificium pacis reconciliavit nos Deos » (95).

También Santo Tomás es muy expresivo al vincular nuestra reconciliación con Dios al sacrificio de Cristo (96).

Cuando estudia ese autor los modos de reconciliación, comenzará por la satisfacción, en su aspecto jurídico, para estudiar después por modo de sacrificio. Ya dejamos indicada la incompatibilidad entre una satisfacción jurídica y otra litúrgica. Sólo después de haber tratado de la satisfacción y el mérito, se concederá a Cristo acceso como sacerdote que ofrece un sacrificio.

No vale la pena de escudarse en Santo Tomás cuando-según luego veremos — comienza por presentar la satisfacción como una actuación de Cristo sacerdote.

Algo parecido realiza el Padre Solano (97). Desarrolla varias tesi acerca de la satisfacción de Cristo; para contentarse con dedicar una posterior al sacerdocio y sacrificio de Cristo; dejando entender que la satisfacción se realiza al margen del saorificio de Cristo.

Es cierto que cada vez van siendo más numerosos los teólogos que reaccionan contra esta estructuración de la Soteriología, pero no nos atrevemos a afirmar que constituyan aun en este momento mayoría.

c) *Justificación de esta tendencia, y otras desviaciones de J. Rivière.* — Esta preferencia por el concepto de satisfacción, llevada hasta el extremo de tender « una nubecilla », según expresión del Padre De la Taille (98), a la noción de sacrificio, descuella de modo muy particular en Rivière.

Según dejamos expuesto en otra parte (99), empieza por debilitar, en cuanto valores lógicos, el sacerdocio y el sacrificio de Jesucristo, suscribiendo las siguientes frases de Gaudel:

« Au fait, ce qui est fondamental dans le drame du Calvaire, c'est l'acte héroique d'amour et d'obéissance par lequel le Sauveur, en acceptant volontairement les souffrances et la mort,

(95) *De Trinit.*, IV, 14; ML 42, 901.

(96) 3, 48, 3; 49, 4; 48, 6 ad 3.

(97) *Mysterium fidei*, eluc. 2, pp. 22-23.

(99) *El doctor Jean Rivière, teólogo de la Redención*, en « Revista Española de Teologia », 14 (1954) 79-102.

offre à Dieu una compensation surabondante pour nous péchés » (100).

Hablando ya por su cuenta añadirá;

« Au lieu d'un large édifice doctrinal accessible à tous les esprits, on n'a plus qu'une façade fragile ou, ce qui est pire encore, une construction de combat. Tel nous paraît être, au point de vue de la spéculation théologique, le plus grave déficit du concept de sacrifice » (101).

Poco más adelante se permite escribir:

« Du reste, ces notions de rançon et de sacrifice ont été supplantées dans la langue des écoles par le terme technique de satisfaction » (102).

Difícilmente se concibe que un teólogo pueda pronunciar palabras tan atrevidas sobre una realidad definida como de fe por la Iglesia.

En DTC prescinde completamente en el art. « Rédemption », de estudiar el sacerdocio y el sacrificio de Cristo. En alguna revista llegó a la afirmación de que la muerte de Cristo es sacrificio « en sentido metafórico » (103).

Fácil es observar que la desorientación de Rivière proviene de querer aplicar a la muerte de Cristo ofrecida al cielo en sacrificio la vaga noción de sacrificio que se descubre en los diversos pueblos y aun en ciertos ritos y sacrificios levíticos. Este intento equivale a la pretensión de estudiar la luz del sol ayudándose de un débil reflector. Muy oportunamente escribe Joseph Pascher.

« Mal procedimiento es partir de la historia de la religión o del concepto de sacrificio entre los pueblos, para una explicación del sacrificio. El sacrificio que nos atañe y el que, a la vez, nos revela la decisiva doctrina del sacrificio es la cruz. En relación con ella es como pueden ser juzgados luego los sacrificios de los pueblos » (104).

Muy expresivo el hecho de que al ocuparse al Concilio en varias oportunidades del sacrificio de Cristo nunca haya descendido a elaborar una definición del sacrificio en general. Plenitud de sacrificio es la muerte *in fieri* ofrecida por Jesucristo al cielo para obtener todos los bienes insinuados por los sacrificios levíticos, y muy en particular el perdón de nuestros pecados. Con

(100) *Le dogme... dans la Théol. cathol.*, p. 177.
(101) *Le dogme..., Et. theol.* p. 209.
(102) Pág. 216.
(103) « Revue pract. d'Apolog. », set. 1911, p. 174; oct., p. 32.

eso basta, sin que valgan frente a esa grandiosa realidad sutilezas de escuela.

Bien se ve cómo tomar el concepto de satisfacción desconectado del hecho del sacrificio redentor, para colocarlo en el marco de la justicia conmutativa, ha podido también impulsar al Vaticano II a guardar sobre allá el absoluto silencio que venimos reflexionando.

Segunda Parte

EL CAMINO TRAZADO POR EL VATICANO II

El sacrificio en la acción salvífica.

Hemos indicado ya en la *Introducción* que si en sus incidentales declaraciones sobre el misterio redentor el Vaticano II ha silenciado en absoluto el término y el concepto de satisfacción, deja a su vez señalada con toda claridad la trayectoria que debe seguir la Soteriología del futuro.

Se ha lamentado con sobrada razón que la decadencia de la teología sobre el sacrificio hacia el año mil dejó fácil camino al sistema anselmiano, centrado en la noción de satisfacción jurídica.

Ello no obstante, dejamos consignando que en los Padres, por encima de cualquiera otra exposición del misterio redentor — singularmente sobre la tan traída y llevada referente a los derechos del demonio y su cancelación por la muerte de Cristo — era unánime la enseñanza de la reparación humana por el sacrificio de Cristo.

Con respecto a los Padres orientales ha podido escribir N. Ladomerszky, despues de describir la acción redentora como una deificación de los redimidos:

« Divinisatio apud illos nullo modo est ipsa Redemptio, sed haec illorum doctrina semper completur firma de sacrificio Christi doctrina, quae est essentialis articulus de Redemptione apud Patres » (105).

---

(104) *Teología de la Cruz* (Buenos Aires 1966) 9.

(105) *Soteriologia Orientalis* (Dactilografiado, Roma 1945) 56.

Respecto a los Padres occidentales, bastará recoger este resumen de la acción salvífica hecho por San Agustín:

« Unde verus ille Mediator, in quantum forma servi accipiens mediator effectus Dei et hominum Christus Iesus, cum in forma Dei sacrificium cum Patre sumat, cum quo et unus Deus est, tamen in forma sacrificium maluit esse quam sumere, nec vel hac occasione quisquam existimaret cuiliber sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium: quae cum ipsius capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre » (106).

La virtualidad de la satisfacción en el sacrificio.

Si partimos de la relidad dogmática de que Jesucristo ofreció el sacrificio de su vida *in remissionem peccatorum*, deduciremos con facilidad-habida cuenta la infinita dignidad de su persona — que obtiene ese perdón, no ya por pura liberalidad y ordenación divina, como los sacrificios levíticos, sino porque ofrece al cielo con su vida, entregada por obediencia y a impulsos de la caridad, un bien superior por todos los conceptos al mal del pecado del hombre. En el sacrificio de Cristo tenemos aquella compensación superabundante a la que se refiere el Apóstol cuando afirma: « Non sicut delictum ita et donum; ubi abundavit delictum superabundavit gratia » (Rm. 5,20).

Scheeben ha podido señalar una doble vía o cauce por donde nos llega la eficacia de la acción salvífica de Cristo:

« El holocausto de Cristo, a causa de su valor infinito, obra la reconciliación no solamente por vía de súplica, sino también por vía de justicia, mediante la satisfacción real y equivalente » (107).

Observemos de paso, antes de pasar adelante, que también el insigne teólogo alemán presenta la satisfacción como un valor o virtualidad del sacrificio de Cristo.

Es la idea que recogerá Pio XII en la encíclica « Haurietis aquas »:

« El sacrificio de la cruz, ofrecido con ánimo amoroso y obe-

(106) *De Civ. Dei*, X, 20; ML 41, 298.
(107) *Los misterios del cristianismo* (Barcelona 1960) 467.

diente, presenta al Padre una satisfacción superabundante e infinita por las culpas del género humano » (108).

Si sobre esta convicción universal de las virtualidades del sacrificio de Cristo surge en la Edad Media una sociología y un derecho público referente al honor, definiéndolo a su manera y creando toda una jurisprudencia en torno a su conservación, ofensas, pérdida y recuperación, será fácil aplicar esa ideología al pecado y su reparación por el sacrificio de Cristo.

Cuando San Anselmo lanzó su estructuración de la Soteriología, pudo tomar el pensamiento teológico la triple dirección que hemos visto señalada por Rivière. Lo que a nadie se le ocurrió pensar fue que la muerte de Cristo no fuera cumplidísima satisfacción por todos los pecados del mundo.

El fallo de San Anselmo estuvo en idear la satisfacción al margen del sacerdocio y el sacrificio de Cristo, dándole una perspectiva estrictamente jurídica; como si en Cristo hubiera actividades soteriológicas que no fueran sacerdotales y sacrificiales, y en aplicar con inflexibilidad los cánones del derecho germánico referentes al honor y la satisfacción por las ofensas a la obra salvífica de Cristo. Acertó el Santo Doctor en aplicar la noción de satisfacción a la acción redentora, pero se equivocó en la forma o enfoque de ella. Por semejante procedimiento se traslada el misterio redentor del terreno religioso al jurídico, con el riesgo de plantearse todas las cuestiones soteriológicas sobre ese plano de las exigencias jurídicas, que tanto hiere o escandaliza, y que tan difícilmente armoniza con el tierno amor de Dios y de Jsucristo, lo propio que con la virtud de la religión que preside el ofrecimiento de los sacrificios.

No cabe discusión en teología católica acerca de si la muerte de Jesucristo fue o no satisfacción por los pecados del mundo: lo que se ventila en estas discusiones es el carácter que reviste; si cae dentro de la justicia vindicativa que en los tribunales de la tierra preside y regula los castigos, o dentro de la virtud de la religión que impulsa el ofrecimiento a Dios de sacrificios.

De esta discusión han surgido las dos concepciones teológicas, o « teologías », que indistintamente se han venido enseñando en las escuelas católicas.

Vamos a comprobar cómo la « teología » asentada sobre el sacrificio de Cristo ha seguido prevaleciendo en las escuelas aun con posterioridad a San Anselmo, y cómo aparece refrendada por el Vaticano II.

---

(108) AAS, 48 (1950) 322.

La satisfacción vinculada al sacrificio de Cristo.

Claro está que esta vinculación no pudo plantearse con anterioridad a San Anselmo. Surge, sin embargo, y no podía ser de otra manera, tan pronto como su sistema toma carta de naturaleza en las escuelas.

Vamos a comprobarlo a través de los primeros discípulos del Santo Doctor, del magisterio de Santo Tomás y de la mejor tradición Teológica.

A) *Los primeros discípulos de San Anselmo.*

Hemos visto a Rivière señalando como una de las vertientes del sistema anselmiano la que incorpora la noción de satisfacción a la más amplia y fundamental de sacrificio. Toda vez que la reparación, según comprobación del Padre Prat (109), tiene tantos aspectos como el pecado, si el pecado es deuda, ofensa y deshonor, su cancelación por la pasión de Cristo será a no dudarlo satisfacción. Escribe a este propósito el mismo Rivière:

« Tout comme aux périodes antérieures, c'est toujous le sacrifice expiatoire qui continue, chez le plupart de nos écrivain, à être la catégorie de predilection. Pour ne citer que ceux dont le nom est revenu le plus souvent dans le pages qui précèdent, ce thème est tout au moins indiqué chez Anselme de Laon, Gilbert de Westminster, Geoffroy Babion, Hugues d'Amiens, Hildebert de Lavardin et le pseudo - Guillaume de Champeaux... En plus de ces allusions fugitives, le sacrifice rédempteur fait parfois l'objet de développements plus étendus où se dessine une théologie » (110).

Hasta entonces se había considerado el sacrificio como propiciación, expiación, reconciliación, pacificación y redención. En adelante se considerará juntamente como satisfacción.

Ruperto de Deutz, al tiempo que afirma tomó el Verbo nuestra naturaleza *ut in ipsa cunctis eiusdem naturae reatibus dignam Deo satisfactionem offerret*, afirma también que ofreció un sacrificio, *quod tanti esset pretii ut... satisfaceret et recompesaretur rapina* (111).

(109) *La Théologie de Saint Paul*, vol. II, (París 1929) 226.
(110) *Le dogme... au début...*, p. 154.
(111) *Annulus*, III; ML 170, 595-596.

Honorio de Autun junta la reconciliación sacrificial de Cristo con la satisfacción (112).

En un « *Epitome de Teología* », que comenzó a circular muy poco después de la aparición del « *Cur Deus homo* », se presenta el pago de la deuda por el hombre como efecto del sacrificio de Cristo (113).

B) *En el magisterio del Doctor Angélico.*

Que para el Doctor Angélico no figure la satisfacción sino como una de las actividades de Cristo sacerdote y una de las virtualidades de su sacrificio, es manifiesto.

Según él, el oficio por excelencia del sacerdote es servir de mediador entre Dios y el pueblo, función que realiza Jesucristo elevando hasta el cielo nuestras oraciones, avaladas por las suyas, y también, *inquantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit* (114). La satisfacción constituye una estricta función de su sacerdocio. Es el sacerdote y víctima del que afirma San Pablo que *dilexit nos et tradidit semetipsum pro nobis oblationem, et hostiam Deo in odorem suavitatis* (Ef. 5, 2). La expiación de los pecados será en el plano sacerdotal y por medio del sacrificio:

« Ipse Christus inquantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacificorum, et holocaustum » (115).

La eficacia de su sacrificio resplandecerá en purificarnos de los pecados. Dado que el pecado envuelve mancha de culpa y reato de pena, añadirá:

« Macula culpae deletur per gratiam... reatus autem poenae totaliter tollitur per hoc quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi » (116).

El Padre L. Hardy, que ha enfocado en este sentido la soteriología de Santo Tomás, llega a esta conclusión:

« L'idée de sacrifice... se présente dans la doctrine de saint Thomas comme la synthèse la plus complète de toute l'oeuvre de Jésus-Christ » (117).

---

(112) *Libr. de octo quaest.*, 5; ML 172, 1190.
(113) Ap. ML 188, 1731.
(114) 3, 22, 1.
(115) 3, 22, 2.
(116) 3, 22, 3.
(117) *La doctrine de la Rédemption chez saint Thomas* (París 1936) 255.

C) *La mejor tradición teológica.*

En la peor tradición teológica — muy influyente sin duda — aparece la satisfacción al margen del sacerdocio y del sacrificio de Cristo; bien que esos mismos autores tengan que presentar a Cristo como sacerdote y su muerte como sacrificio para el perdón de los pecados. La mejor tradición teológica presenta la satisfacción como ejercicio del sacerdocio de Cristo y una virtualidad de su sacrificio. La entiende recoger fielmente Suárez cuando escribe:

« Illi duo modi, quibus passio Christi operata est nostram redemptionem, per modum scilicet sacrificii et satisfactionis, non sunt ita in se distincti ut possint mutuo seu ad invicem separari... Cum S. Thomas ait Christi passionem operatam esse nostram redemptionem per modum satisfactionis et sacrificii, non aliud docere vult quam Christi satisfactionem per modum sacrificii fuisse consummatam; et passionem Christi non solum esse satisfactoriam ut opus charitatis et fortitudinis sed etiam ut opus religionis et sacrificii. Redemptionis igitur per modum meriti, satisfactionis et sacrificii diversitas non est nisi secundum considerandi modum. Posteriori formula significatur quousque Christus seipsum abnegaverit ut homines a malo eriperet; duabus prioribus suggeritur quotuplici sensu illa Christi abnegatio contulerit ad peccati condonationem et gratiae restitutionem. Nos in sanguine suo redemit, quatenus sacerdos pro nobis constitutus a Deo, victimam se obtulit in satisfactionem Deo praestandam et in amicitiam Dei nobis impetrandam. Redemptor igitur proprie est Christus qua sacerdos et victima. Sacrificium eius, ex amore et obedientia oblatum, est actus religionis perfectissimum quo *pro hominibus constitutus in iis quae sunt ad Deum,* obsequium illi praestitit et pro omnibus satisfecit simul atque meruit » (118).

Esa tradición sigue teniendo hasta el día muy escolarecidos representantes. Recojamos brevísimamente algunos textos:

« Passio per quam Christus satisfecit et meruit fuit opus excellens religionis, id est, verum sacrificium » (119).

« Conceptus satisfactionis saepe ex natura rei includitur in conceptu sacrificii » (120).

« Sacrificium sui Christus fecit ex intentione reparandi offensam, placandi Deum, solventi debitum contractum » (121).

(118) *De Incarn.,* disp. IV, s. 4, n. 27.
(119) L. BILLOT *De Verbo Incarn.,* q. 46-49, thesis 51.
(120) Ch. BOVER, *De Verbo Incarn.,* (Roma 1948) 337.
(121) P. GALTIER, *De Incarn. et Redemp.,* 9a. ed. (París 1945) 437.

« Mors Christi nostram salutem operata est, quia in ea Christus Patri se obtulit in verum ac proprium sacrificium, cui inest infinitus valor satisfactionis et meriti » (122).

« El sacrificio cruento de Cristo no fue sólo una compensación adecuada de la ofensa hecha a Dios, sino que fue sobreabundante, ya que la ofensa fue sólo moralmente infinita y la expiación, en cambio, fue infinita, real y físicamente » (123).

La obra varias veces citada del Padre Sabourin se incamina toda ella a presentar el misterio de la Redención como realizado por el sacrificio de Cristo. Ya al final, tras reconocer que la noción de sacrificio no agota toda la riqueza doctrinal del misterio y que precisamente esa incalculable riqueza ha permitido surjan diversas teorías a este respecto, pregunta:

« Est-il possible de rattacher ces théories à une notion commune centrale, dont elles représenteraient des aspects variés? ».

Su respuesta es concluyente:

« Nous allons suggérer une réponse affirmative, conscient du reste d'aborder là un problème qui pourrat, à lui seul, faire l'objet d'un ouvrage » (124).

Con lo dicho en este párrafo entiendo podemos concluir que la acción redentora es una actividad sacerdotal, y que con su sacrificio y sobre el plano sacral del sacrificio satisface Jesucristo por nuestros pecados.

La actitud del Vaticano II.

Puesto que a partir de San Anselmo se dan estas dos estructuras del misterio redentor; la primera que arranca de la noción jurídica de satisfacción y la otra que encorpora esa noción a la realidad del sacrificio de Cristo, resulta del mayor interés para la Soteriología del porvenir comprobar la actitud del Vaticano II frente a esas dos concepciones teológicas.

---

(122) B. M. XIBERTA, *Tract. de Verbo Incarn.*, II, (Madrid 1954) 551.

(123 M. SCHMAUS, *Teologia dogmática.* III. Dios redentor (Madrid 1959) 362. En el parrafo de donde está tomada esta cita estudia, « El sacrificio como satisfacción » (pp. 356-365). En este mismo sentido intentó expresarse el Vaticano I, por cuanto tenía preparada esta declaración: « Quemadmodum in primo Adam, qui erat forma futuri, tamquam in suo capite universum genus humanum lapsum est, ita unus mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus, tamquam caput eiusdem humani generis reparandi factus est Sacerdos et victima et praetium redemptionis pro nobis, ut unus mortuus pro omnibus Deo plenam exhiberet satisfactionem ad restaurandum ordinem gratiae per sanguinem crucis eius: si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi, in plures abundavit » (*Collectio Lacensis*, Tom. VIII, p. 514).

(124) Obr. cit., p. 402.

A) *Noción jurídica y hecho histórico.*

Resalta, ante todo, que a la noción jurídica de satisfacción, traída a la Soteriología por San Anselmo, opone el Concilio la realidad histórica del misterio de la salvación. Se trata de un « *Mysterium salutis* », o « *Mysterium Christi quod totam generis humani historiam afficit* » (125).

A lo largo de esa historia aparecerán los vaticinios que anuncian a Cristo como Redentor, las figuras que preparan su venida, su aparición histórica como sacerdote y víctima, sus actividades sacerdotales a través de la vida pública, su ofrecimiento e inmolación en la última cena y sobre el Calvario; su varia y continuada presencia salvífica como resucitado en el misterio de la Iglesia.

Es evidente que se trata de dos orientaciones, dos métodos, dos puntos de partida distintos, a los que por necesidad habrá de corresponder diversa trayectoria. En el primer caso se procederá por vía conceptual; en el segundo, por la exposición de los hechos salvíficos revelados.

Cristo abarca toda la historia de la humanidad, y la abarca concretamente en su condición de sacerdote y víctima del propio sacrificio. De aquí el que no pueda alcanzar a darnos la clave del misterio de Cristo un concepto metafísico o jurídico, sino esa suprema realidad del sacrificio; polarizando toda la vida mortal y gloriosa de Cristo, dinámicamente perpetuada hasta el fin del mundo en el sacrificio eucarístico.

B) *La expiación.*

Hemos indicado las batallas libradas últimamente por Moraldi, Lyonnet y Sabourin contra la expiación estrictamente penal de la pasión de Cristo, patrocinada casi desde San Anselmo por innumerables teólogos y exegetas.

El Concilio no ha guardado sobre ese término el absoluto silencio tendido como un manto sobre la satisfacción. Es muy interesante a nuestro propósito la mención que hace de ella. Dado que tiene dos sentidos, en cuál de ellos la toma? No en el jurídico de punición o castigo, sino en el bíblico, equivalente a limpieza, purificación o embellecimiento.

(125) *Decreto sobre la formación sacerdotal*, n. 14.

Afirma que Jesucristo, *sola delicta populi repropitiare venit* (126), lo que traducimos en nuestras lenguas modernas por, «vino a expiar los pecados del mundo». El sentido dado por el Concilio a ese vocablo se esclarece por el contexto, donde nos habla de Jesucristo sacerdote, *sanctus, innocens, impollutus* (Hbr. 7,26), y por la referencia que hace a otro pasaje de la misma Epístola, donde se afirma que Jesucristo, *debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fierit, et fidelis pontifex ad Deum, ut repropitiaret delicta populi* (2,17).

A todas luces se trata de una expiación ritual, calcada sobre la obtenida con los sacrificios levíticos.

C) *El mérito.*

Lo admite el Vaticano II de buen grado. Es, sin embargo, digno de atención que el mérito de Cristo no es una formalidad aislada ni emplazada en el terreno moral, sino, al estilo de la satisfacción, un valor del sacrificio de Cristo, por cuanto consigna expresamente:

«Agnus innocens, sanguine suo libere effuso, vitam nobis meruit, in Ipsoque Deus nos Sibi et inter nos reconciliavit et a servitute diaboli ac peccati eripuit» (127).

Hemos visto lo enlazadas que están entre sí estas dos modalidades de mérito y satisfacción. Puesto que el Vaticano II vincula el mérito de Cristo a su sacrificio, lógico parece que entendamos por igual vinculada la satisfacción.

D) *Resumen.*

En la Constitución sobre la Sagrada Liturgia compendia así el Concilio todo el misterio salvífico:

«Hoc autem humanae Redemptionis et perfectae Dei glorificationis opus, cui divina magnalia in populo Veteris Testamenti praeluserant, adimplevit Christus Dominus, praecipue per suae beatae Passionis, ab inferis Resurrectionis et gloriosae Ascensionis paschale mysterium, quo *mortem nostram moriendo destruxit, et vitam resurgendo reparavit*» (128).

Al oponer la nueva a la antigua alianza, la pascua cristiana

(126) *Constitución sobre la Iglesia*, n. 8

(127) *Constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno*, n. 22.

a la pascua hebrea, indica con toda claridad que en los padecimientos y muerte de Jesucristo se trata de un sacrificio, y que por él ha realizado el Salvador su misión redentora.

Así es cómo el Vaticano II, tomando como base el hecho dogmático del sacrificio y rehuyendo las discusiones existentes entre los teólogos, parece suscribir esta conclusión, a la que poco antes de su celebración había llegado el Padre Sabourin:

« Aptitude singulière de la conception sacrificielle à intégrer les aspects variés du mystère rédempteur » (129).

CONCLUSIONES

De todo lo dicho me permito deducir las siguientes conclusiones:

1a. Que el silencio del Vaticano II sobre la satisfacción no significa en modo alguno lo que vaticinaba Turmel: una renuncia al dogma redentor, equivalente al desconocimiento del valor objetivo de la muerte de Cristo.

2a. Que la noción de satisfacción, en sentido analógico pero real, entendida por compensación a la ofensa o deuda contraída con el cielo por el pecado del hombre, queda reiterada y solemnemente recogida por el Vaticano II.

3a. Que el Vaticano II desconoce la satisfacción propugnada en el sistema anselmiano; al tiempo que hace recaer todas las referencias o alusiones sobre la satisfacción sacrificial, en el sentido que dejamos expuesto.

4a. Que de las dos concepciones soteriológicas más corriente en las escuelas, asentada una sobre la noción jurídica de satisfacción, y otra sobre el hecho y noción de sacrificio, debe quedar desechada la primera, o si se quiere mejor, incorporada a la teología del sacrificio, por las razones que dejamos apuntadas y el calculado silencio del Vaticano II.

5a. Que la Soteriología del porvenir habrá de ser únicamente la bien sentada sobre el hecho fundamental de la unción sacerdotal de Cristo en la encarnación, la *Historia salutis* de su vida mortal, su culminación en el sacrificio del Calvario, la ostensible aceptación de ese sacrificio por el Padre en la resurrección y el triunfo efectivo de Cristo sobre el pecado, la muerte y el infierno.

---

(128) Número 5.

(129) Obr. cit., p. 404.

NOTE

L'Eucharistie sacrement de notre vie mystique.

Le concile de Trente, en son canon 3 de la session 7, déclare que ce serait une erreur de prétendre que « tous les sacrements sont d'égale valeur et que d'aucune manière l'un n'est supérieur à l'autre ». De toute évidence, ce texte fait allusion à l'Eucharistie, car, s'il est un sacrament qui l'emporte sur les autres, c'est bien celui qui, non content de nous communiquer la grâce, contient réellement et substantiellement, comme l'enseigne le même concilie, l'auteur de la grâce.

A un autre titre d'ailleurs l'Eucharistie est supérieure aux autres sacrements, parce qu'elle commémore d'une façon toute particulière la Passion du Christ. Il est vrai que tous les sacrements produisent en nous la grâce en vertu de la Passion du Christ laquelle est au principe même de notre rédemption et de notre salut. Mais il appartient spécialement à l'Eucharistie de nous mettre en contact direct avec la sacrifice de notre Sauveur.

Ce n'est pas en effet sans un motif très précis que Jésus devais attendre la veille de sa mort pour instituer ce sacrement. En consacrant à la Cène le pain à son corps qui devait être livré, et le vin à son sang qui albait être répandu le lendemain pour le salut des hommes, Jésus manifestait d'une manière effective et sensible sa volonté de mourir conformément à l'ordre qu'il avait reçu de son Père. « On ne m'ôte pas la vie, je la donne de moi-même... tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père » (Jn 10,18). *Par la séparation sacramentelle de son corps sous les espèces du pain et de son sang sous les espèces du vin, Jésus présentait déjà à ses disciples, en des rites sensibles, l'immolation de la Croix: lui auquel on n'ôte pas le vie mais qui la donne de son propre mouvement, lui qui pouvait échapper à la mort, il séparait sacramentellement son corps et son sang, signifiant ainsi la séparation physique de ce même corps et de ce mêm sang, qui devait avoir lieu le lendemain au Calvaire.*

Or à la Cène, en disant à ses apôtres: « Faites ceci en mémoire de moi », Jésus leur confiait et par eux, à tous les prêtres qui viendraient dans la suite, la mission de renouveler son geste eucharistique, d'opérer de nouveau, en son nom et en sa personne, cette même séparation sacramentelle de son corps et de son sang, en vue d'exprimer rituellement ce même vouloir du Christ de donner sa vie pour la salut des hommes et de s'offrir en nourriture sous les espèces du pain et du vin afin que nous puissions manger la Victime immolée.

L'Eucharistie est donc à la fois sacrifice et sacrement, et c'est, dans la consécration des oblats par le prêtre, qu'elle est établie telle: sacrifice, elle est renouvellement non sanglant de l'acte du Calvaire; sacrement, elle signifie la nourriture réelle quoique spirituelle de nos âmes s'unissant à la victime immolée.

Telle est d'ailleurs la doctrine exposée dans la Constitution de Vatican II sur la Sainte Liturgie (n. 47):

« Notre Sauveur, à la dernière Cène, la nuit où il était livré, institua le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang pour perpétuer le sacrifice de la Croix au long des siècles jusqu'à ce qu'il vienne, et en outre pour confier à l'Eglise, son épouse bien-aimée, le mémorial de sa mort et de sa résurrection: sacrement de l'amour, signe de l'unité, lien de la charité, banquet pascal dans lequel le Christ est mangé, l'âme est comblée de grâce, et le gage de la gloire future nous est donné ».

L'Instruction Eucharisticum Mysterium *du 25 mars 1967 n'est pas moins explicite:*

« C'est pourquoi la Messe ou Cène du Seigneur est tout à la fois et inséparablement:

1) le sacrifice dans lequel se perpétue le sacrifice de la Croix.

2) le mémorial de la mort et de la résurrection du Sauveur prescrivant: « Faites ceci en mémoire de moi » (Luc 22, 19).

3) le banquet sacré où, par la communion au corps et au sang du Seigneur, le peuple de Dieu participe aux biens du sacrifice pascal ».

Quand on parle de la communion eucharistique, il ne faut donc jamais oublier que cette communion est une participation au sacrifice du Sauveur, au Christ immolé, Christus passus *selon la belle expression de saint Thomas d'Aquin.*

Mais, comme le marque bien l'enseignement officiel de l'Eglise, si la Messe est le mémorial de la Passion du Christ, elle est aussi le mémorial de sa résurrection, car on ne saurait séparer l'une de l'autre. Le sacrifice de la Croix est principe de notre salut parce qu'il a été agréé par le Père et que cet agrément a été manifesté par la résurrection et l'ascension, c'est-à-dire par la glorification du Fils. Dans la communion, nous nous unissons sans doute à la victime immolée, mais cette victime est à jamais glorifiée auprès du Père.

Il suit de là que la consécration eucharistique, en changeant le pain au corps du Christ et le vin en son sang, si elle opère, entre le corps et le sang une séraparation sacramentelle capable de signifier et de reproduire de quelque manière l'immolation de la Croix, ne détruit pas pour autant le Christ lui-même. L'Eucharistie contient mystérieusement le Christ tel qu'il est dans la réalité, et puisque maintenant le Christ ressuscité est au Ciel, qu'il est vivant éternellement auprès du Père, c'est lui tout entier son corps et son sang, mais aussi son âme bienheureuse et sa divinité que nous adorons et que nous recevons dans la communion sous les espèces du pain et du vin.

Faut-il s'étonner que le sacrifice eucharistique ait pour nécessaire achèvement la manducation de la victime immolée? En instituant ce mémorial de sa Passion, Jésus signifiait sa volonté de donner son corps et de répandre son sang pour le salut du monde. Mais il utilisait le pain et le vin pour le convertir en son corps et en son sang et il les donnait en

nourriture à ses disciples: « Prenez et mangez... Prenez et buvez ». Il associait ainsi ses disciples à son propre sacrifice, au moment d'ailleurs où eux-mêmes allaient être « passés au crible comme le froment » (Luc 12,32). Bien plus, à cette heure solennelle, Jésus n'hésite pas à leur rappeler que « le serviteur n'est pas plus grand que la Maître, ni l'envoyé plus grand que celui qui l'envoie » (Jn 13,16). « S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi » (Jn 15,20). Là où est passé le Maître, il faut que le disciple passe, lui aussi, qu'il porte sa croix et le suive, s'il veut être digne de celui qui l'a appelé. Et pour que les apôtres communient, en ce repas d'adieu, aux sentiments de leur Maître, Jésus, voulant les rendre en tout semblables à lui, se fait leur nourriture.

L'Eucharistie est donc bien un repas, mais un repas sacrificiel, et la communion qu'elle inclut a pour but premier d'assimiler le chrétien à la Victime du sacrifice, pour faire de lui « une hostie vivante, sainte et agréable à Dieu » (Rom. 12, 1). Les sacrements produisent ce qu'ils signifient; or le corps de Jésus nous est donné dans l'Eucharistie sous la forme d'un peu de pain et son sang sous la forme d'une boisson. La nutrition est l'assimilation par un être vivant d'une substance qu'il transforme en la sienne propre. L'Eucharistie, par la communion, produit aussi en nos âmes une assimilation analogue à l'assimilation nutritive, mais tandis que la nourriture matérielle es assimilée par l'être vivant, ici, c'est le Vivant par excellence, le Christ immolé et glorifié devenu notre nourriture, qui nous assimile à lui et nous transforme en lui, on pourrait presque dire: nous « transsubstantie » en lui. Certes l'heure n'est pas encore venue de communier à sa gloire: de cette gloire future, il ne nous est donné que le gage; mais déjà Jésus nous fait participer et communier à sa propre vie de don, d'oblation au Père, dans l'amour et l'obéissance totale à tous ses vouloirs.

Les autres sacrements ne sont qu'une préparation à cette union vitale au Christ eucharistique, un acheminement vers elle que seule la communion réalise en plénitude, selon le voeu de Jésus lui-même: « Qu'ils soient un, Père, comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi... qu'eux aussi soient un en nous » (Jn, 17, 21-23). C'est pourquoi l'Eucharistie est vraiment le sacrement de notre vie mystique, c'est-à-dire de notre vie d'union dans l'amour au Christ et à Dieu sous la mouvance du Saint-Esprit et de ses dons.

Le premier aspect que va prendre pour l'âme fervente cette vie mystique sera son identification au Christ immolé. Au Calvaire, Jésus s'offrait à son Père pour le salut de l'humanité, et sa qualité de Fils de Dieu suffisait à donner à son oblation une valeur sans limites aux yeux du Père. Mais le Christ ne s'offrait pas seul: établi tête et chef des hommes qu'il devait sauver, il offrait avec lui et en lui l'humanité tout entière dont il répondait devant Dieu C'est pourquoi saint Paul pourra écrire qu'il s'est fait péché et malédiction pour nous, acceptant de porter sur lui le poids de nos fautes et d'en subir le châtiment. « Celui qui n'avait pas connu le péché, (Dieu) l'a fait péché pour nous afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu » (2 Cor. 5,21). « Le Christ nous a rachetés de cette malédiction de la Loi, s'étant fait lui-même malédiction pour nous » (Gal. 3, 12).

Et quand tout est accompli des exigences divines, c'est l'humanité tout entière, dont le Christ s'est fait le répondant, identifié en quelque

sorte à elle, qui, en lui et par lui, se trouve agréée de Dieu et sauvée en sa tête et en son chef. En d'autres termes, le Christ au Calvaire est reconnu et agréé de Dieu comme la tête vivante et vivifiante de tout son corps mystique, et déjà en elle tout le corps vit en quelque sorte, car tout est accompli de ce que réclamait la justice divine pour la réparation du péché. Aussi l'Apôtre n'hésite pas à affirmer qu'« avec lui (le Christ) il (Dieu) nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux dans le Christ Jésus » (Ephès. 2, 6).

Le Christ est l'unique Sauveur du monde, « car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés » (Act. 4, 12). Mais il n'est pas un Sauveur solitaire: déjà, à la Croix, nous étions présents dans notre tête et notre chef puisqu'il nous représentait et répondait pour nous de nos péchés devant Dieu. Bien plus Jésus voulut associer à son sacrifice sa propre mère, la très sainte Vierge. Marie est là debout au pied de la Croix, communiant aux souffrances de son Fils, et joignant son douloureux fiat à l'oblation de la sainte Victime qui est chair de sa chair. Non qu'il fût nécessaire pour le Christ que Marie apportât sa collaboration effective à notre salut. Les mérites de son Fils y suffisent largement, ils surabondent parce qu'ils sont les mérites du Fils de Dieu. Aussi bien Marie elle-même est-elle sauvée par son Fils: c'est en prévision de ces mêmes mérites qu'elle a été préservée du péché, immaculée dans sa conception. Si donc elle est associée au sacrifice sanglant de la Croix, c'est que, dans le plan divin de la rédemption, il lui revient, à cette heure-là même que Jésus appelait « son heure », d'étendre sa maternité sur le monde des rachetés. A l'Annonciation, par son fiat, *elle avait accepté de donner le Sauveur au monde, ce Fils de l'homme qui déjà, de par sa dignité de Fils de Dieu, était tête de tout le corps mystique. A la Croix, il lui revient de consommer son* fiat *en acceptant que ce Sauveur soit immolé pour le salut des hommes. Ainsi Marie commence-t-elle à enfanter mystérieusement aussi les membres du corps mystique qui ne font qu'un avec la Victime immolée. Ainsi est-elle « mère des membres du Christ... ayant coopéré par sa charité à la naissance des fidèles qui sont les membres de ce Chef (S. Agustin). C'est pourquoi encore elle est saluée comme un membre suréminent et absolument unique de l'Eglise » (Constit.* Lumen Gentium. *n. 53) puisqu'en elle, comme dans une mère qui enfante, l'Eglise est totalement formée, tête et membres. Car elle est la Toute-Pure, la Toute-Sainte, digne par conséquent d'être présente au pied de la Croix, de joindre, la première ses propres souffrances à celles de Jésus dans un acquiescement de foi total au dessein éternel du Père touchant notre rédemption.*

Et de ce grand mystère, saint Paul prendra une conscience aiguë quand il écrira: « Je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son corps qui est l'Eglise » (Coloss. 1, 24). Certes il ne manque rien au sacrifice de notre Sauveur: il a payé surabondamment pour nos fautes. Mais nous, les membres de son corps mystique, après avoir été purifiée dans son sang, devons consentir à cette union mystérieuse que le Christ accomplissait sur la Croix en nous offrant avec lui pour que le Père daigne nous agréer en son Fils. Si le Christ s'est identifié à nous pour sauver le monde, il faut que nous nous identifiions à lui pour que l'oeuvre rédemptrice se poursuive jusqu'a ce qu'il vienne: c'est tout le corps mystique, c'e

le Christ total qui doit accomplir cette oeuvre, appuyé sur les mérites infinis et sur la satisfaction de son Chef. Il nous revient donc d'unir nos expiations à celles de Jésus pour qu'en lui et par lui le Père consente à ne voir en nous que les fils bien-aimés de son infinie Miséricorde. L'unité du corps mystique, tête et membres, l'unité du Christ total est à ce prix. Aussi l'Apôtre pourra-t-il écrire en toute vérité: « Je suis crucifié avec le Christ, et si je vis, ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (Gal. 2, 19-20). « Pour moi, la vie c'est le Christ, et mourir m'est un gain » (Phil, 1, 21).

Cette identification au Christ immolé est precisément, dans l'Eglise, l'oeuvre de la communion eucharistique. En se faisant notre nourriture, Jésus, nous l'avons dit, nous assimile à lui. Il nous communique les mêmes sentiments qui étaient les siens au Calvaire: à savoir son acceptation libre des volontés et des desseins éternels de Dieu sur le monde, une obéissance totale dans l'amour, grâce à quoi l'immolation de la Croix se continue dans les membres du corps mystique unis à leur tête, et le salut du monde s'opère au cours des siècles.

Tel est le premier fruit de la communion eucharistique produit dans les âmes saintes: elles sont crucifiées avec le Christ, elles entrent dans ses propres sentiments d'abandon et de soumission aux volontés du Père, dans l'acceptation généreuse des épreuves de la vie quotidienne. Dès les premières années du christianisme nous voyons les apôtres « tout joyeux d'avoir été trouvés dignes de subir des outrages pour le Nom » (Act. 5, 41), ce nom de Jésus inséparable de sa personne.

Saint Paul ne tiendra pas un autre langage: « Pour lui (Jésus) je souffre jusqu'à porter des chaînes comme un malfaiteur... C'est pourquoi j'endure tout pour les élus, afin qu'eux aussi obtiennent le salut qui est dans le Christ Jésus avec la gloire éternelle » (2 Tim. 1, 9-10).

Ce n'est pas à dire certes que les membres du corps mystique deviennent, par leur participation aux souffrances du Christ des corédempteurs dignes d'être placés sur le même plan que leur Maître. Ils ne sauraient présenter à Dieu une réparation du péché capable d'apaiser sa Justice offensée. Seul Jésus est l'unique rédempteur, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, mais, nous l'avons dit, il n'est pas solitaire dans sa rédemption. Il a purifié dans son sang ceux qui sont devenus ses membres, et ce n'est qu'en tant qu'il sont purifiés qu'ils peuvent mériter et satisfaire devant Dieu. Ils sont tous des rachetés. Si donc les membres du corps mystique peuvent satisfaire devant Dieu, c'est d'abord et avant tout parce que le Christ a satisfait pleinement pour eux et leur a mérité cette charité par laquelle ils s'unissent à lui et collaborent avec lui. En sorte que les mérites et les satisfactions des saints, s'ils leur appartiennent en propre du fait de leur liberté, relèvent en dernière analyse du Christ lui-même, médiateur de toute grâce. Il peut s'en emparer et les unir à son propre sacrifice pour les offrir au Père et faire que la rédemption s'étende dans l'espace et dans le temps « jusqu'aux extrémités de la terre » (Act. 1, 8), et atteigne, touts les hommes, tous ceux du moins qui sont élus dans le Christ Jésus. Tel est le sens qu'il faut donner à la parole de saint Paul: « J'endure tout pour les élus afin qu'eux aussi obtiennent le salut ».

Les saints et les martyrs de tous les temps ne penseront et ne parleront pas autrement. On pourrait en donner de multiples exemples. Qu'il nous suffise d'évoquer ici deux grandes figures dont le souvenir est encore vivant en nos temps modernes: nous voulons parler de Catherine de Sienne et de Thérèse de l'Enfant Jésus.

C'est au cours d'une des extases qui suivaient ordinairement ses actions de grâces après la communion que sainte Catherine reçut en son corps les stigmates de la Passion. « J'ai vu, devait-elle déclarer au Bienheureux Raymond de Capoue son confesseur, le Seigneur attaché à la Croix descendant sur moi au milieu d'une grande lumière... Je vis alors descendre sur moi, des cicatrices n'apparaissent pas extérieurement sur mon corps". Je parlais en-les pieds et le coeur de mon pauvre corps. Comprenant le mystère, je me suis aussitôt écriée: " Ah! Seigneur mon Dieu, je vous en prie, que les cicatrices n'apparaissenrt pas extérieurement sur mon corps". Je parlais encore et voilà qu'avant de l'atteindre les rayons changèrent leur couleur de sang en un éclat resplendissant. C'est sous la forme de pure lumière qu'ils arrivèrent à ces cinq endroits de mon corps qui sont les pieds, les mains et le coeur ». Et la sainte d'ajouter: « La douleur que je ressens en ces cinq endroits et particulièrement au coeur est si grande que, sans un nouveau miracle du Seigneur, il me semble impossible de garder longtemps la vie du corps, et de ne pas voir bientôt finir mes jours sous un tel tourment » (Raymond de Capoue, Vie de sainte Catherine de Sienne *trad. Hugueny, ch. VI, p. 211). Catherine, comme saint Paul, pouvait dire, au sortir de la communion eucharistique: « Je suis crucifiée avec le Christ ».*

Plus près de nous, Thérèse de l'Enfant Jésus devait de très bonne heure entrer dans la même voie d'identification au Sauveur crucifié. Dès ses premières communions eucharistiques, « la souffrance, écrit-elle, devint mon attrait; je lui trouvai des charmes qui me ravirent, sans toutefois les bien connaître encore... Souvent, pendant mes actions de grâces, je répétais ce passage de l'Imitation: "O Jésus, douceur ineffable, changez pour moi en amertume toutes les consolations de la terre". Et cette prière fut pleinement exaucée ». (Histoire d'une âme, *ch. IV).*

Cependant il ne faut pas oublier que, dans l'Eucharistie, c'est le Christ tout entier qui vient à nous par la communion, non seulement son corps et son sang sous le symbole sacramentel de leur immolation, mais aussi son âme et sa divinité: son âme, et de là vient que la communion nous fait entrer dans les mêmes sentiments qui animaient le Christ tout au cours de sa vie terrestre, et surtout lors de sa passion, sentiments d'entier abandon et de soumission aux volontés du Père, jusqu'à la mort offerte pour que le monde soit sauvé; sa divinité; et comme le Fils ne fait qu'un avec le Père et le Saint-Esprit, c'est au sein même de l'indivisible Trinité que la communion eucharistique nous fait pénétrer: « Si quelqu'un m'aime, disait Jésus, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure » (Jn. 14, 23). Avec le Père et le Fils, c'est l'Esprit qui fait ainsi sa demeure dans l'âme et « la conduit vers le vérité tout entière » (Jn 16, 13), l'Esprit d'intelligence qui ouvre l'âme à la saisie intuitive de la parole de Dieu et des enseignements de Jésus; l'Esprit de sagesse qui fait entrer l'âme dans les profondeurs de la divinité. « Je connais un homme, écrit saint Paul en parlant de lui-même, qui... fut ravi

jusqu'au paradis, et il entendit des paroles ineffables qu'il n'est pas permis à l'homme de redire » (2 Cor. 12, 2-4).

Catherine de Sienne, elle non plus, ne trouve pas d'autre expression pour exprimer ce qu'une extase après la communion lui avait révélé. « Un jour, raconte Raymond de Capoue, je la vis ravie hors d'elle-même, et je l'entendis parler à mi-voix. Je m'approchai et je l'entendis dire distinctement en latin: "Vidi arcana Dei" *». Interrogée plus tard par le bienheureux Raymond, elle répondit: « Si j'essayais de vous dire ce que j'ai vu, il me semble que je blasphémerais contre le Seigneur et le déshonorerais par mes paroles... Aussi rien ne pourrait me décider à vous dire ce que j'ai vu. C'est ineffable ». (Vie, ch. VI, p. 203).*

Pourtant de ce contact avec Dieu et sous la motion du don d'intelligence devait sortir le « Dialogue » de la sainte, qu'elle dicta au sein même de l'extase (Procès de Venise, f. 150) et dont la doctrine, au jugement même de l'Eglise « fut infuse et non acquise » (Bulle Misericordias Domini, *du 28 juin 1461).*

Il n'est pas sans intérêt de comparer les effets produits par la communion eucharistique chez la Vierge de Sienne et chez sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Au premier abord, en disant que l'Eucharistie est le sacrement de la vie mystique, on serait tenté de l'entendre en ce sens que sa réception s'accompagne, chez les saints, de phénomènes extraordinaires, extases, visions ou autres phénomènes du même genre. Cela est vrai pour Catherine, mais il en est tout autrement pour Thérèse: A son propos, on est bien obligé de reconnaître que rien d'extraordinaire ne devait se produire dans sa vie eucharistique: mise à part sa première rencontre avec Jésus-Hostie, elle n'hésite pas à l'avouer elle-même en parlant de ses actions de grâces après la communion: « Il n'y a pas d'instant où je sois moins consolée » (Histoire d'une âme, ch. VIII).

Pourtant l'une et l'autre de nos deux saintes avaient une égale dévotion envers l'Eucharistie et un même ardent désir de la recevoir. Vivant toutes les deux à une époque où la communion était loin d'être fréquente, elles n'en souffraient que davantage de s'en trouver parfois privées. C'est pour qu'elle pût communier aussi souvent qu'elle en éprouvait le désir que le pape Grégoire XI avait accordé à Catherine le privilège de la chapelle privée, de sorte qu'elle pouvait recevoir la sainte communion sans avoir à demander la permission à personne. Au temps de Thérèse de l'Enfant Jesus, la communion quotidienne, même dans les Ordres religieux, n'était pas encore passée dans les habitudes, et elle en souffrait singulièrement. Si les communions de Thérèse étaient ordinairement accompagnées de sécheresse, elles n'en opéraient pas moins leur oeuvre mystique en son âme. L'union à Dieu sous la motion des dons du Saint-Esprit peut en effet se réaliser de deux manières: par le moyen de l'intelligence que l'Esprit éclaire de façon extraordinaire en des extases ou des ravissements qui découvrent à l'âme les « arcana Dei », les secrets de Dieu; ou bien par le moyen de la volonté qui, sous l'effusion d'amour de l'Esprit divin, épouse intimement la volonté de Dieu. Le second mode d'union qui peut fort bien ne s'accompagner d'aucun phénomène extraordinaire, est cependant bien supérieur au premier. La connaissance mystique de Dieu en effet, si élevée soit-elle, ne parviendra jamais à la vision béatifique. Il n'en est pas ainsi si l'on se place au point

de vue de la volonté, irradiée par l'amour de charité. La volonté de Dieu, c'est Dieu lui-même, car elle est identique à son essence. D'autre part la volonté de l'homme, c'est ce qu'il y a de plus intime en lui, de plus personnel, car elle engage sa liberté. Quand donc cette volonté humaine se soumet à celle de Dieu, l'union est la plus profonde qui soit, car elle est unie à l'essence même de Dieu. Au jour de sa première communion, Thérèse de l'Enfant Jésus avait demandé au divin Maître de lui ôter sa liberté, car cette liberté lui faisait peur; elle se sentait si faible, si fragile qu'elle éprouvait le besoin de s'unir pour jamais à la force divine (Hist. d'une âme, *ch. IV). Elle s'en expliquait en disant qu'il ne suffit pas de manger Jésus dans l'Eucharistie, mais qu'il faut se laisser manger par lui, c'est-à-dire acquisescer à toutes ses volontés, même les plus crucifiantes. Saint Bernard n'enseignait pas autre chose son sermon LXXI sur le Cantique des Cantiques. Aussi voyons-nous la petite sainte de Lisieux accepter, tout au long de vie, les délaissements, les abandons, les sécheresses auxquelles la livre son divin Epoux: elle a trouvé le secret d'opérer la fusion de la petite goutte d'eau qu'elle est elle-même avec l'Océan divin.*

Cependant, si Thérèse n'a pas connu les ravissements de Catherine de Sienne, n'en concluons pas que ses communions ne lui apportaient aucune lumière d'en haut. Jésus, en se faisant la nourriture de l'âme fervente, la remplit des dons de son Esprit qui est aussi l'Esprit du Père. Il lui donne l'intelligence de sa Parole, et l'on sait tous les fruits que sainte Thérèse de Lisieux tirait de la lecture de la Sainte Ecriture. Si Catherine de Sienne devait donner au monde le Dialogue, Thérèse lui révélerait ce qu'elle devait appeler sa « petite Voie », le voie d'enfance spirituelle, et l'une et l'autre de nos deux saintes recevraient de l'Esprit saint les lumières qui donneraient à leur doctrine tant de rayonnement.

Enfin il convient de se rappeler que la communion eucharistique a pour rôle d'édifier le corps mystique dans l'unité et la ferveur actuelle de la charité et de le disposer ainsi à entreprendre la conquête du monde. Vivant de la vie du Christ, unis à lui corps et âme, comme à leur tête, c'est une même vie qui circule dans tous les membres du Corps et les relie les une aux autres dans la charité. « Qu'ils soient un comme, toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous » (Jn. 17, 21).

Ne nous étonnons donc pas que nos deux saintes aient eu cet amour du prochain et ce désir ardent de son salut. Catherine fut une missionnaire incomparable, consacrant toute une partie de son existence à parcourir l'Italie pour rétablir la paix dans les cités et les amener à l'obéissance au pape et à l'Eglise. Sur ce point précis, on pourrait croire au premier abord que Thérèse ne ressemble guère à la Vierge de Sienne. N'était-elle pas enfermée dans son cloître et ignorante des choses du Monde? Pourtant l'Eglise n'a pas hésité à proclamer la petite Carmélite « patronne principale des Missions », car, victime de l'Amour miséricordieux, sa vie eucharistique fut une vie de prière et d'immolation pour la propagation de l'Evangile auprès des peuples que la lumière de la foi n'a pas encore atteints.

L'Eucharistie a fait de ces deux grandes saintes de véritables missionnaires, chacune à sa manière oeuvrant pour l'unité du corps mystique et le rayonnement de l'Eglise dans le monde.

CHARLES-VINCENT HÉRIS

MORALE

San Tommaso e la legge.

La classica definizione di san Tommaso sulla legge ricapitola in un quadro sinottico, nei punti maestri, le leggi divine ed umane: « Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam habet communitatis promulgata ».

Definendo la legge « ordinatio rationis », san Tommaso ne rileva l'imperatività e la razionalità.

Un duplice aspetto, volontaristico e intellettualistico, enuclea la legge.

Ma, a scanso d'equivoci, l'aspetto volontaristico dell'imperatività, per cui la legge sgorga dal volere del legislatore e condiziona il volere dei sudditi, non staglia precipuo. S'infeuda, consequenziario, all'aspetto intellettualistico di un'intrinseca, limpida e sovrana razionalità.

Avulso dalla ragione, l'arbitrio pencola cieco, in balia dell'istinto, versatile a tutti i fini, i migliori e i peggiori. Non delibera mai, incapace sempre d'autocontrollo e d'autodominio. Attribuirgli la legge significherebbe erigere il capriccio a norma.

E non basta. Arbitrio cieco, come potrà il volere del legislatore ridurre il volere dei sudditi? Come potranno i sudditi, coscientemente e liberamente, da uomini responsabili, aderire ad una legge irrazionale?

La legge è dunque un comando e non un consiglio, un comando che obbliga in coscienza, ma un comando conforme a ragione.

Il principio « nihil volitum quin praecognitum » innerva ed accredita la legge.

Prima di formularla e di promulgarla, il legislatore esamina la legge rapportandola e commisurandola ai fini prefissi. Scevera i mezzi idonei che sviluppano la vita dei sudditi, li coordina e li subordina unitari, efficaci, fecondi.

Affulge la razionalità, assegna alle leggi un valido e forse insostituibile ruolo di guida, ne autorizza l'imperatività categorica.

Questo è il senso dell'« ordinatio rationis ». Già i filosofi greci, con l'etica socratica e platonica, nonché con l'esaltazione stoica del logos, l'avevano messo in luce. San Tommaso lo ribadisce.

* * *

L'aspetto intellettualistico però non menoma l'aspetto volontaristico.

La legge non è l'asserto teorico ed etereo, disinteressato, d'una ragione paga soltanto d'aver ragione, semplice proposta, invito o preghiera. Si spinge molto più avanti. Sovrasta praticamente. Enunzia ad un tempo quel che è e quel che dev'essere. Vuole la verità dell'azione così da coinvolgere il volere del legislatore e il volere dei sudditi.

Il fine ultimo dell'uomo, il bene comune e la giustizia esigono che il legislatore imponga la legge e che i sudditi l'adempiano.

Via al fine ultimo dell'uomo, richiesta dal bene comune e tributaria alla giustizia, rigido comando conforme a ragione, la legge obbliga i sudditi in coscienza.

Ma l'obbligazione non è costrizione. Circonda imperiosa la libertà e la responsabilità dei sudditi. Intelligenti e liberi, non violentabili quindi nell'anima, i sudditi ravvisano la ragionevolezza della legge e si sentono obbligati in coscienza a prestarvi il debito ossequio. Seppur rimangano psicologicamente autonomi, avvertono che tradirebbero il fine ultimo, il bene comune e la giustizia qualora violassero la legge.

L'obbligazione poggia sulle basi d'un pieno e buon uso di ragione. Concerne i soli uomini in grado di conoscere a fondo i loro imprescindibili fini ed i corrispettivi mezzi, nonché l'intima relazione mutua tra i mezzi e i fini, consci dei propri doveri e pronti ad assolverli.

Non si legifera per i corpi inorganici e per le piante, non si legifera per i bruti, non si legifera per i pazzi e gli idioti, né — a rigor di termini — per chi non scorga più la chiara e drastica e semantica del vero, vittima di una colpevole cecità acquisita coi vizi: simile ai bruti o agli idioti, costui elude l'obbligazione della legge, ma cade sotto la costrizione.

A stringere i nodi, il legislatore dettaglia attraverso le leggi i doveri da assolvere e, mentre illumina i sudditi al riguardo, palesandone la necessità o l'opportunità, ne sigla l'imperatività categorica.

Peraltro, « ordinatio rationis », la legge espleta provvida una funzione unificatrice sui nostri atti. Risponde ad un bisogno vivo d'unificazione insito nell'anima.

Non potendo non particolarizzare i nostri atti in rapporto alle multiple e poliforme circostanze che volta a volta li individuano concretamente, noi li disperderemmo giocoforza, sconnessi e dissoni, se non possedessimo, indirizzi precisi lungo le grandi arterie dei casi analoghi, le leggi.

In tal modo le leggi unificano i nostri atti. Aprono mille strade, indubbio; ma, gerarchiche e concentriche, instaurano la più architettonica unità, cospirano tutte al fine ultimo dell'uomo.

« Ad bonum commune ».

Poiché regola l'attività umana che di natura sua svolge e compie l'uomo quand'è conforme a ragione, ogni legge dovrà perseguire, direttamente o indirettamente, il fine ultimo dell'uomo.

Eccelle il fine ultimo, compendia e sublima i singoli fini intermedi, inaugura, definitiva ed esaustiva, l'umana perfezione.

Le leggi scalano appunto gerarchiche e concentriche in riferimento al come e al quanto suffragano il fine ultimo dell'uomo.

Dio, sommo bene, è il fine ultimo dell'uomo: goduto dagli uomini consoci e consorti, solidalmente, rappresenta in chiave antonomastica il bene « comune ».

All'uopo san Tommaso, se definisce la legge « ordinatio rationis », aggiunge tosto: « ad bonum cummune ».

Alla stregua del fine ultimo che suppone una gamma pittoresca di fini

intermedi, il bene comune antomastico suppone — previ ed accessori — innumeri tipi di bene comune.

Ogni legge persegue il fine ultimo dell'uomo tramite la realizzazione d'un bene comune.

Socievoli, gli uomini non possono svolgersi e compiersi se non nell'ambito d'una comunità.

Le leggi governano la comunità, convogliano e collegano le poliedriche risorse dei sudditi, attuano sintona la collaborazione, creano le condizioni che promuovono lo sviluppo personale e integrale di ciascun membro, collaudano il bene comune.

Anche le leggi cosmiche non derogano al bene comune. V'è nel cosmo un ordine teologico costituito dai legami molteplici e dinamici esistenti tra le creature, la cui convergenza d'effetti mira ad un medesimo fine trascendente, fonda il bene più largamente comune.

Qualsiasi ordine teleologico poi, scaturisca da leggi cosmiche o da leggi che reggono la vita dell'uomo, si radica in Dio, incarna un archetipo divino, rifrange un disegno e un decreto di Dio, traduce nel tempo la legge eterna.

* * *

Unione giuridica e stabile d'uomini protesi a raggiungere un identico fine, la comunità non sussiste per conto proprio, entificata o ipostatizzata, al di fuori e al di sopra di ciascun membro.

A sussistere per conto proprio, davvero operanti, sono sempre ed esclusivamente gli individui.

Laddove lo stato, in nome d'una presunta comunità entificata o ipostatizzata, rivendica sui sudditi poteri assolutistici, non attesta se non la tirannide d'uno o taluni « individui ».

E', la comunità, un'unità di relazione e cioè di reciproci scambi tra i membri che la compongono: grazie a questi reciproci scambi, relazioni reali e non ideali, ciascun membro partecipa al bene comune.

Campeggia indissolubile il binomio comunità-bene comune. E, poiché non sussiste comunità distinta dagli individui, nemmeno sussiste bene comune distinto dal bene degli individui. Così il bene comune designa univoco il bene rifluente sui singoli pel fatto che vivono e collaborano entro la comunità. Dispiega un cospicuo appannaggio di beni eterogenei a disposizione dei singoli. Ciascun membro ne partecipa, in misura però dell'industria e solerzia con cui sa sfruttarlo.

Le ampiezze del bene comune, poi, variano da comunità a comunità, proporzionate alle risorse oggettive e soggettive dei sudditi, al loro civismo, alla giustizia e all'efficacia delle leggi.

Connaturatamente, per congenita caratteriologia e teleologia, ogni legge deve perseguire il fine ultimo dell'uomo tramite la realizzazione d'un bene comune: « lex est ordinatio rationis ad bonum commune ».

Ma, si badi, il bene comune è il bene dell'intera comunità, non già il bene dell'autorità pubblica o d'un'ingorda camarilla. Se mai legge non realizzasse il bene comune, non sarebbe più legge.

L'umana socievolezza postula la vita comune e il bene comune a che l'uomo possa svolgersi e compiersi. Postula quindi, a dirigere la vita comune in vista del bene comune, consentanee ed opportune, giuste, le leggi.

* * *

Di solito il vocabolo « legge » non s'applica se non alle leggi ecclesiastiche o civili. E non fa specie. Comunità perfette, uniche al mondo, la Chiesa e lo Stato realizzano adeguatamente il bene comune, ipotecano il fine ultimo dell'uomo sul piano temporalistico e sul piano spiritualistico.

Ma non mancano le comunità imperfette: famiglie, scuole, aziende, sodalizi, istituti, eccetera. Popolano la Chiesa e lo Stato.

Attraverso peculiari ordinamenti, non di rado autonomi, tendono su scala ridotta, in favore dei membri che le compongono, ad un certo bene comune.

Senonché, mancipi alle leggi ecclesiastiche e civili, tali ordinamenti non potranno e non dovranno demordere dal bene comune promosso dalla Chiesa e dallo Stato.

Urge tra le quinte la legge di Dio, avalla la Chiesa e lo Stato infeudandovi senza riserve la socievolezza e il fine ultimo dell'uomo.

Rivolti al bene comune, i peculiari ordinamenti delle comunità imperfette s'imparentano con le più alte leggi, confluiscono nell'« ordinatio rationis ad bonum commune ».

Anzi, criterio principe, il bene comune polarizza in tronco la vita dell'uomo. Tutti gli atti dell'uomo, anche quelli privati, essendo atti di individui socievoli che vivono e collaborano entro la comunità e che non raggiungono il fine ultimo se non tramite la realizzazione del bene comune, devono giocoforza, almeno indirettamente, conformarsi al bene comune.

Qualunque sia la virtù motrice dei nostri atti, insorgerà sempre parallela un'altra virtù e dirà la sua parola: la giustizia sociale e legale, che ha per oggetto il bene comune e che, in vista del bene comune, impone l'ubbidienza alle leggi.

Così, ligie al bene comune, le stesse regole degli atti privati rispecchiano la « legge », sfociano nell'« ordinatio rationis ad bonum commune ».

Splende unitaria la vita dell'uomo, dai grandiosi ponteggi ai più imponderabili dettagli. Ricopia fedele la « lex aeterna ».

* * *

Il bene comune supera il bene dei singoli. Lo supera quantitativamente e qualitativamente, « conditio sine qua non » a che i singoli perseguano e conseguano il fine ultimo.

Donde l'obbligo, da parte dei singoli, di cooperare al bene comune pur col sacrificio di non pochi beni individuali.

Ma il sacrificio richiesto ha limiti tassativi, innuiti e sanciti dal fine ultimo dell'uomo.

Orientato al fine ultimo dell'uomo, il bene comune non può urgere al punto da impedirne o comprometterne l'attuazione. Scrive in merito san Tommaso: « Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua » (Summa Th., Ia-IIae, q. 21, art. 4).

L'uomo è persona. S'aderge maiestatico, allinea diritti sacri e intangibili.

Non pertanto legittimamente il bene comune esige dai singoli, in casi straordinari, il sacrificio della vita corporea. Invero la vita corporea non esaurisce l'« esse hominis ». Il sacrificio non tange l'anima ed all'anima compete il fine ultimo.

A riprova, esaltino o misconoscano lo spirito, i giuristi motivano il sa-

crificio della vita corporea dei singoli per la comunità col premio d'una gloria imperitura.

In concreto parecchi e disparati elementi determinano quando e fin dove richiedesi il sacrificio del bene dei singoli al bene comune.

Chi ricopra pubblici incarichi, ad esempio, ha il dovere d'estendere il proprio sacrificio molto più in là dei limiti imposti ai semplici cittadini.

Nel contrasto poi tra i beni congeneri, s'afferma egemonico il bene comune purché i beni individuali non rivestano un carattere d'urgenza assoluta che giustifichi la dilatazione del bene comune, o il loro considerevole numero non autorizzi il defalco d'un piccolo margine di bene comune.

Ma, se i beni in contrasto fossero diversi, prevalgono sul bene comune i beni individuali ineccepibilmente poziori, beni dell'anima condizionanti il fine ultimo, diritti sacri e intangibili.

La comunità dischiude una vastissima rete di rapporti ed invoca a presiedervi, garante del bene comune, la giustizia.

Ora le azioni dell'uomo, non esclusi quindi i rapporti tra gli individui, dipendono dalla legge morale naturale e dalla legge positiva: per un verso, diretti dalla legge morale naturale, i rapporti tra gli individui configurano il diritto naturale; per altro verso, diretti dalla legge positiva, configurano il diritto positivo.

E, come la legge positiva soggiace alla legge morale naturale da cui attinge l'intrinseco valore, così soggiace al diritto naturale, inserendovisi e convalidandovisi, il diritto positivo.

Asseriamo dunque con san Tommaso: « Jus est obiectum iustitiae » (Summa Th., IIa-IIae, q. 57, art. 1).

La giustizia presiede ai rapporti tra gli individui, v'applica la legge morale ed elabora in tal modo il diritto.

* * *

Anteriormente e indipendentemente dal diritto positivo, in base al diritto naturale ogni uomo è persona, « sui compos et sui iuris »: deve poter raggiungere il fine ultimo e disporre dei mezzi necessari all'uopo, né mai dovrà assolvere il ruolo di strumento ai fini d'un terzo.

Purtroppo la storia registra lungo i secoli l'empia e sacrilega usurpazione del diritto positivo a scapito del diritto naturale, lo spregio dell'umana persona.

Vediamone in rapida sintesi le tappe. Il che servirà a capire il diritto positivo contemporaneo.

Anche se professano la legge morale naturale, intendendo per moralità la conformanza alla natura e alla ragione, o alle idee iperuraniche, Platone ed Aristotele esagerano il diritto positivo, non concedono ai cittadini l'appello al diritto naturale contro il diritto positivo iniquo.

In complesso la filosofia greca classica svaluta la legge morale naturale e il diritto naturale, aggioga l'individuo allo Stato, che dichiara fonte regia di qualsiasi legge valida.

Reagiscono però i sofisti e lo stoicismo.

I sofisti criticano le aporie e l'instabilità delle leggi civili, adombrano la formazione d'un diritto naturale su raggio cosmopolitico.

Più decisamente lo stoicismo propugna un diritto naturale superstatale. Celebra la dignità d'ogni uomo, libero o schiavo. Accampa tre titoli a giusti-

ficazione dell'universalità e immutabilità dei canoni etici: l'ordine del mondo, o cosmo; l'animatrice ragione del mondo, o logos; la natura ragionevole dell'uomo che simile al logos, indaga e penetra le leggi cosmiche.

In seguito il giure latino approfondisce il diritto naturale. Paragonando il diritto dei cittadini romani (jus civile) col diritto vigente tra i popoli vassalli (jus gentium), raccoglie e vidima, nonostante la policroma rosa d'usi e costumi, una pleiade di norme omologhe.

Il diritto naturale innerva la prassi, fiancheggia ed assiste la giurisprudenza: laddove cioè il diritto positivo appaia ingiusto o incongruo, è lecito ai giudici ricorrere al diritto naturale.

Ma sarà il cristianesimo a far luce piena sulla legge morale naturale e sul diritto naturale, a conclamarne l'assolutezza e la maestà d'esigenza.

La tradizione patristico-teologica ne fa una dottrina sistematica, l'irradia autentica per oltre un millennio.

Cominciano a turbarla il nominalismo e l'arbitrio dei prìncipi nel tardo medio-evo, la sovverte il luteranesimo. I due cardini protestantici, la natura dell'uomo sostanzialmente corrotta e la destituita ragione, nonché precludere un diritto naturale, rendono positivista l'esegesi biblica.

Agli inizi dell'epoca moderna, allentatasi la fede nei valori soprannaturali, cattolici e calvinisti cercano un'intesa nella legge morale naturale e nel diritto naturale. Maestri insigni, imperano Vitoria e Suarez tra i cattolici, Grotius e Pufendorf tra i calvinisti.

Sorge il razionalismo. Spavaldo e ingenuo deifica la ragione. Sviscera il diritto naturale. Ma argomenta aprioristicamente. Neglige così le varietà etniche, le differenti circostanze di tempo e di luogo. Standardizza il diritto naturale. Egualitari e stereotipi pullulano i codici dei razionalisti, seminano sfiducia, suscitano ripulse.

Aprono la guerra i romantici, refutano il razionalismo e screditano in globo il diritto naturale.

Quasi non bastasse, inevitabile e tragico epilogo del luteranesimo, il positivismo giuridico non avalla se non il diritto positivo: unica fonte di diritto è l'onnipotente volontà dello Stato. Imperversano funesti il super-stato di Hegel, la super-razza di Rosemberg, il super-popolo di Marx.

Ancor oggi la storia gronda lacrime e sangue.

* * *

Non discutiamo a vanvera. Un diritto positivo che ripudi il diritto naturale non ha giustificazione alcuna. Conculca l'uomo. Esprime lo pseudo-diritto del più forte e del più furbo.

Il diritto positivo si distingue dal diritto naturale perché — nei rapporti tra individuo e individuo in seno alla comunità — riguarda gli atti esterni, disattese le intenzioni, e perché funge coattivamente. Però non s'avvalora se non quando, conforme a giustizia, interpreta il diritto e promuove il bene comune a servizio dell'uomo.

Il diritto naturale, poi, è una parte della legge morale naturale. Mentre la legge morale naturale ha per oggetto il « bene », abbraccia tutti gli atti dell'uomo, il diritto naturale circoscrive il bene, ha per oggetto il « giusto », imbriglia i soli atti che concernono i rapporti tra individuo e individuo in seno alla comunità e, su scala più ampia, i rapporti tra comunità e individuo, i rapporti tra comunità e comunità.

Ma, se il diritto naturale è una parte della legge morale naturale, gravita sul giusto l'intero bene.

Pur ordinati al bene comune, il diritto positivo e il diritto naturale mirano mediatamente e, per quanto possibile, illimitatamente al bene dei singoli, li agevolano dovunque e comunque nel raggiungere il fine ultimo.

La giustizia — « perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi » — allarga il respiro. Considera il prossimo come persona, un compagno di viaggio che batte la medesima strada e persegue la medesima meta, a parità di diritti e doveri. Calcola quindi l'« ius suum unicuique tribuendum » in relazione alle superne istanze del fine ultimo. Estende il dovuto al di là dei termini algebrici stabiliti dal diritto positivo. Mobilità l'equità e la carità.

« Ab eo qui curam habet communitatis ».

Sappiamo cos'è la legge: « ordinatio rationis ad bonum commune ».

Sappiamo che la legge obbliga in coscienza, categorica, grazie ai suoi legami efficaci col bene comune e col fine ultimo dell'uomo.

Affermiamo conseguentemente che il potere di far leggi suppone giocoforza il potere di garantire il bene comune e il fine ultimo dell'uomo.

Dio è il primo legislatore. Formula la legge eterna, la legge morale naturale, il diritto naturale, le leggi positive del vecchio e del nuovo Testamento.

Ma Dio chiama in causa, secondari, altri legislatori. Condiziona il fine ultimo dell'uomo a un duplice bene comune, temporalistico e spiritualistico, da realizzarsi attraverso una duplice società perfetta, lo Stato e la Chiesa.

All'uopo san Tommaso risolve subito il quesito circa l'origine delle leggi umane, civili ed ecclesiastiche. Assevera ch'esse derivano « ab eo qui curam habet communitatis ». Ora chi cura la comunità così da garantirne il bene comune, capace volta a volta di definirlo e interpretarlo, non è se non l'autorità pubblica.

Coincide l'autorità pubblica con la potestà politica di governo d'una società perfetta in vista degli scopi prefissi.

Dicesi anche giurisdizione e s'esplica su tre fronti: legislativamente, giudiziariamente e coercitivamente.

Derivanti dall'autorità pubblica e destinate al bene comune nell'ambito d'una società perfetta, le leggi coinvolgono la comunità, ne soddisfano i permanenti bisogni, stanno durature e sopravvivono ai legislatori. Laddove interessino categorie specifiche e particolari individui, li contemplano sempre in veste di membri e mai deviano dal bene comune.

Per contro, non potendo garantire il bene comune e il fine ultimo dell'uomo, non può far leggi l'autorità privata, ossia la potestà domestica o dominativa propria di coloro che presiedono a società imperfette (famiglie, aziende, eccetera).

L'autorità privata si limita ai precetti, i quali direttamente non puntano se non al bene dei singoli o favoriscono al più le società imperfette.

Di diritto divino positivo, l'autorità pubblica della Chiesa è conferita da Dio stesso senza tramite veruno, salva la libera scelta del soggetto.

Di diritto divino naturale, l'autorità pubblica dello Stato è conferita da Dio tramite il popolo.

Poiché il bene comune non designa il bene dei singoli o d'un gruppo di individui, ma il bene rifluente sul popolo in quanto compagine organica di uomini consociati, non v'ha dubbio che l'autorità pubblica, la cui ragion d'essere è il bene comune, risieda originaria ed implicita nel popolo.

Nondimeno, impari all'autogoverno, il popolo deve rimettere l'autorità pubblica ad un soggetto concreto.

In tal modo spiccano limpidi i poteri sovrani del popolo. Compete al popolo scegliere ed eleggere il soggetto dell'autorità pubblica mediante la costituzione, controllare la vita politica e vigilare a che svolgasi rispondentemente al bene comune.

« Promulgata ».

Pur compiutissima in chiave logica e ontologica come « ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam habet communitatis », la legge va promulgata.

« Conditio sine qua non » onde la legge urga ed obblighi in coscienza, la promulgazione, o notificazione, ne schiude l'efficacia, la collauda sul piano pratico e dinamico.

Dinanzi alla legge promulgata, i sudditi l'apprendono e l'intendono Resi quindi consapevoli d'un vincolo sacro, l'osservano docili.

Dio promulga la legge eterna nel tempo, attraverso le leggi di natura e le leggi rivelate che disvela gradualmente agli occhi dell'uomo.

Infallibile via al fine ultimo, la legge moralizza e finalizza la nostra vita. Ma, norma remota ed oggettiva, rimane fuori dell'uomo. A tradurla nell'uomo provvede la coscienza, norma prossima e soggettiva. Il che è un altro discorso.

GUGLIELMO LUIGI ROSSI

STORIA

Uno scrittore politico del Seicento: fra' Francesco Maria da Sestri.

La trattatistica politica del Seicento, pur nella varietà e nella differenziazione anche sostanziale delle scuole, ha un fondamento comune, costituito dall'esperienza storico-pedagogica del passato, che non si esaurisce nell'analisi dei periodi storici; che si scempia con una consolidata erudizione di lontana origine umanistica. Su codesto solco vasto profondo e popolato, si muove Francesco Maria Rombo, religioso cappuccino nato a Sestri Ponente nel 1619, che dopo essersi alternato con agilità e disinvoltura di ingegno, negli uffici dell'Ordine — fu anche visitatore apostolico della provincia romana incaricato da papa Innocenzo XI — morì nell'anno 1692.

La vita, lunga in relazione alla vita media del tempo, egli trascorse nell'impiego degli uffici, nella predicazione, nell'insegnamento e nello studio. Scrisse fra l'altro « Il Tiranno » (1), un lungo e un po' farraginoso trattato in 4° di oltre settecento pagine, dedicato al doge Oberto della Torre e ai governatori e procuratori della Repubblica genovese.

Il presupposto e il motivo conduttore del suo pensiero stanno in apprezzabile chiarezza all'inizio dell'opera: « L'Angelo delle Scole Tommaso d'Aquino insegna dottamente che il Principato: non est res naturae sed sequela culpae: perché se gli uomini si fossero mantenuti nello stato della innocenza, con vivere soggetti a Dio, non hauerebbero prouato soggettione fra sé; e ognuno con libera indipendenza, senza bisogno di soldati a guardia, ò di servitori a pompa, si sarebbe applicato a governare la sua famiglia».

L'apertura è in parte una professione di tendenza, non è un indizio dell'erudizione che infarcisce il prosieguo dell'opera: il Rombo accetta la politica come una necessità anche negativa dalla quale è utile trarre fattori positivi di adattamento sui quali è prevalente una intensa pratica morale. Il pensiero politico, una costruzione che si erge sottile, non priva di eleganza nell'enunciazione, poggia su alcuni punti fermi attraverso la mobilità dell'indagine dai quali stralcio il significato: « il principe dalla rettitudine delle leggi prende le misure di governare i popoli »; « la pratica di governo richiede gradualità, sviluppo, addestramento »; « l'uomo è un animale, ombroso, intrattabile, indomito sopra ogni altro: e a fare che non recalcitri, e non morda il freno, e non getti a stramazzone il cavaliere che lo cavalca, si ricerca un'arte, sopra ogni dire, finissima ».

I tre presupposti sono la bontà delle leggi, la capacità e la tecnica di

---

(1) « *Il Tiranno considerato privo delle qualità necessarie all'Eccellenza del Principato* ». Da Fra Francesco da Sestri, Minore Capuccino (sic) dedicato eccetera. In Genova 1690 nella Stamperia d'Anton Giorgio Franchelli.

governo collegate alla delicata complessa indomita natura dell'uomo: se codesti sembrano essere i segreti dell'arte, che egli dice finissima, l'esperienza ne è il sostrato. E' nell'esame e nel discernimento dell'esperienza che il trattatista rivela originalità di pensiero, pur nella discutibile inquadratura che è lontana nei limiti e nei termini dall'indirizzo generale dei trattatisti contemporanei. In questa sono rispettati, come canoni classici, i presupposti storico-pedagogici e l'orientazione umanistica, ma si inserisce il senso morale. Tale inserimento che conduce il motivo e che è presente anche nelle opere religiose e più propriamente morali dell'autore, conferisce originalità al pensiero che va tuttavia sempre isolato e depurato dalla mole considerevole dell'erudizione.

Si tratta di un'originalità di modi piuttosto che di mezzi, perché l'intento morale è complementare se non fondamentale in molti scrittori politici e storici del XVII secolo (2), ma nel Rombo non è mai prevalente sul modo di governare che assume caratteristiche tecniche e sulla ragion di stato che è il risultato di un'accoppiata di fattori, l'osservanza della legge e la pratica della magistratura.

Per questi filoni, che sembrano digressioni e aperture di pensiero, l'autore genovese è fuori della scuola romana controriformistica, alquanto liberato o altrimenti variato dal rigido cerchio moralistico del Botero, più vicino, sebbene sia inconsciamente, al fine solo politico di Ludovico Zùccolo.

Nelle apparenti contraddizioni la parte valida del suo pensiero non è nella ricerca e nell'indicazione delle cause storiche e quasi sempre morali che contribuiscono all'affermazione del tiranno, è invece nella individuazione e nella formulazione di principi e di norme di carattere generale. Egli afferma — e codesto è concetto fondamentale dal quale non si discosta — che la maggiore delle fortune è vivere sotto la direzione del principe, e completa il principio con la frase « che abbia preclare opinione di sé a prezzo di virtù eminenti praticate ». Quali siano codeste virtù eminenti dice senza incertezza: « i Principi giusti danno vigore alle leggi con l'osservarle, ove i tiranni le snervano col trasgredirle »; e incalza con la messa a fuoco dei punti fissi della pratica di governo in modo di fare e in modo di non fare; disegnati anche per la positura delle parole e per la dimensione delle clausole, per l'intensità della forza. Così la tirannide che è spesso deterioramento di potere ha come non mutevoli termini la gola, la libidine, la superbia, il lusso, la corruzione; la non-tirannide, che può essere monarchia o aristocrazia, ha il fondamento nel non volere più di ciò che vogliono le leggi, in un significato di libertà indistinto ma potenziale che « ha per base la verità », nel principio di autorità che è diverso contrario negato, al principio della forza: « l'autorità » — dice — « non la forza, che propriamente fa gli uomini superiori a coloro, che nella natura sono eguali ». La correlazione è ricercata in Curzio: nihil potestas regum valet, nisi prius valeat authoritas, nella grafia secentesca.

Sulla scorta di san Girolamo — quattor sunt animi perturbationes — il Rombo chiude il disegno nella riduzione delle passioni dell'animo alla allegrezza, al dolore, al timore, alla speranza, e incentra la trattazione in un modo che sembra meno intelligibile ma non meno accettabile. E' questa

(2) Sergio Bertelli, « *Storia della letteratura italiana - Il seicento* ». Garzanti, 1967.

parte quella che affonda motivi e radici in un programma di sistemazione della cultura cattolica in atto dai primi decenni del secolo.

Secondo la tradizione egli suddivide le forme del principato in monarchica, in aristocratica, in democratica, ciascuna delle quali può degenerare in tirannide. Qualifica il principato monarchico di eminenza sugli altri, ma insieme lo dice governo che più opprime e carica i sudditi; diffida del principato popolare o democratico per ammettersi in esso a comandare a sorte o a tempo determinato la « feccia del volgo ignorante o gli insipienti della vilissima plebe ». Sembrerebbe propenso a un principato aristocratico nel quale esercitassero la magistratura e il comando gli uomini più virtuosi e più meritevoli, ma lo dice troppo esposto alle sedizioni e ne indica il maggior pericolo nell'oligarchia, nella quale dignità e onori sono usurpati da ricchezze e da potenza. Per quanto riguarda il principato monarchico suggerisce l'elezione che bilancia il potere e che più opportunamente impedisce il suo facile e naturale deterioramento.

Egli sta quindi con i più grandi scrittori politici italiani del Seicento, con lo Zùccolo, con il Malvezzi, con il Caimo, con lo Sgualdi, tutti non più monarchici, o piuttosto non più monocratici, in un periodo di assestamento monarchico (3). Il Rombo però condiziona il funzionamento e l'esistenza stessa di un principato in parte all'elettività, come lo Sgualdi, ma in gran parte a un fattore tecnico, « l'addestramento », e a un fattore morale « l'onesto ». Per questo sembra più originale e più moderno.

Pur essendo sostanzialmente antidemocratico il Rombo che muove dal principio dell'eguaglianza degli uomini per secoli insegnato e predicato dalla dottrina cattolica, non trascura i valori laici così come li qualifica oggi la dottrina (4), ma tutti passati al vaglio della capacità, della proprietà, dell'esperienza e del senso morale. Se non porta alcun contributo alla classificazione del potere sovrano, non ha dubbi sul criterio di distinzione e di qualificazione del potere dello stato, e se pur non riesce, a definire la formula, intuisce che esso « consiste nel modo in cui la costituzione regola la creazione dell'ordinamento giuridico ». (5)

Non perviene alla definizione, probabilmente per mancanza di precedenti idonei rispetto alla stessa intensità della sua intuizione, e certamente perché il tema e il personaggio centrali del trattato sono la tirannia e il tiranno. Questa parte dell'opera è la meno originale e la meno sviluppata, se la consideriamo in ordine al fine che egli si propone; ma non è il pretesto per una teoria politica generale che delinea, disegna, senza costruire, anche perché pensoso e lusingato di far mostra di erudizione?

Fu il De Mattei a sostenere l'opinione avvalorata e concretata con lucidi esempi che il dottrinarismo italiano fu riluttante a ipotesi di tirannicidio (6): il pensiero del Rombo è uno di questi esempi. Egli è sollecito

---

(3) Rodolfo De Mattei, *« Enciclopedia del Diritto, III, "Aristocrazia"»*. Giuffré, 1958.

(4) Paolo Biscaretti di Ruffia, *« Enciclopedia del Diritto, XII, "Democrazia"»*. Giuffré, 1964.

(5) Hans Kelsen, *« Teoria generale del diritto e dello Stato »*. Edizioni di Comunità, 1963.

(6) Rodolfo De Mattei, *« La concezione monocratica negli scrittori politici italiani del seicento »*. Studi storici in onore di Gioacchino Volpe, Firenze 1958.

di cercare e dimostrare l'origine e le differenziazioni della tirannia, la persona, la vita, la ragione politica e storica del tiranno, la sua degenerazione da forme che considera tuttavia molteplice e ineluttabile conseguenza della rivolta dell'uomo nei confronti di Dio.

Gli spunti e le occasioni di risalita, di riconduzione a quello che ritengo sia il vero argomento dell'opera del Cappuccino genovese, la dottrina politica, sono molti e ricorrenti anche in quelle « considerazioni » che attengono alla tipicità e alla figura del tiranno, fra le quali, una sembra di interesse prolungato nel tempo e propagato nello spazio: « il buon principe non s'ingerisce nelle materie ecclesiastiche che ad esso non appartengono, il tiranno confonde il sacro col profano ». La maggior parte di questi tentativi di ritorno al tema vero è di carattere morale, come questo: « la malizia dell'uomo, sozza di bruttissime sconciature, conta per figlia la tirannide, che antepone l'utile all'onesto ». D'altra parte egli nel corso dell'opera ha sempre affermato con abbondanza di esempio che la corruzione sottrae la forma alla perfezione.

L'intento morale comune a molti scrittori politici del secolo acquista nel suo pensiero una chiarezza logica, una dimensione tersa e definita, che hanno valore di scienza: ricomponendo i frammenti già staccati dal contesto grandioso per composizione originaria, ma tuttavia non astruso, difficile, prolisso, ne scaturisce un trattatello sulla necessità di un costume controllato e severo nella cosa pubblica, che, in linea di principio, potrebbe avere rilevanza e valore anche nel nostro tempo.

Quello che sembra il motivo della corruzione nello stato si suddivide nelle cause di guasto della cosa pubblica: la soverchia felicità dei principi; la mala amministrazione; la malizia e la rapacità dei ministri. Queste cause non sono mai disgiunte dalla concezione ancora in parte indistinta ma sentita dell'ordinamento giuridico, perciò il riferimento alla legge ha sempre valore fondamentale.

Il peso dell'erudizione non va stimato in relazione agli effetti stilistici ed estetici, ma sotto il profilo di fonte: Platone, che il Rombo chiama divino ingegno, quanto può avere influito sul suo pensiero? E Aristotele? E Tommaso d'Aquino? E Guicciardini?

L'indagine interessante ai fini dell'originalità e della genuinità, dà qualche risultato solo per quanto attiene all'opera di Platone: un presupposto infatti è di netta derivazione, ma anche di universale verità: l'uomo guasta ogni forma con il proprio comportamento, cui il nostro autore collega la corruzione. I riferimenti ad altri autori sono di sapiente ma scontata imbottitura erudita: l'abilità dell'autore però è di schermo a una anche affrettata ricerca di possibili derivazioni.

Non possiamo parlare, nella seconda parte dell'opera, di un ritratto del tiranno che si vergogna, come riferisce lo scrittore, di sé e del suo stato: i tiranni colti in fallo sono numerosi, e tutti presi dalla tradizione classica storico-politica, Caligola, Nerone, Caracalla, Tiberio, Massimino. La tipologia del tiranno che egli propone — tiranno che ha volto in proprio favore una giurisdizione legittima; che ha usurpato la giurisdizione —, non è originale, e le considerazioni che riflettono il moderato e sottile concetto del tirannicidio sono quelle di comune accettazione nel dottrinarismo italiano del tempo.

E' interessante invece, porre in rilievo la ragione storica e teologica insieme della tirannia in particolare, e dei mali che affliggono i popoli in generale: il re e tutti i sudditi, e per estensione chiunque regga il potere pubblico, sono un unico corpo politico, come l'uomo è uomo per l'anima e per tutte le membra del corpo. Consegue che, siccome il peccato dell'uomo è pagato con il male che lo colpisce in qualsiasi parte del corpo, così il male compiuto dal principe può ricadere sul popolo.

L'audacia della tesi è evidente; le possibilità variatissime di deduzioni sono anche chiare e indubitabili, ma in linea teorica non è agevole respingere integralmente questo che, sotto il profilo filosofico e storico, costituisce, anche alla luce dei più moderni avvenimenti, un problema affascinante. Le conseguenze immediate che trae il Rombo talora appaiono distorte e troppo sottili, non in sola fase di argomentazione; cito due esempi: Iddio punisce chi non punisce i peccati dei popoli; i tiranni sono permessi da Dio per castigo e punizione dei popoli. Ma non tutte sono conseguenze tratte e argomentate sul filo del paradosso.

Fra Francesco Maria Rombo non scrisse di sola politica: scrisse, anzi, in prevalenza di morale, e tenne lezioni filosofiche e teologiche, che in parte raccolse in volume. In tutti gli scritti mostrò una conoscenza acuta e equilibrata della realtà; una disposizione a meditare e riproporre dopo una verificazione meticolosa termini e valori della realtà oggettiva. Di qui deriva la propensione a ragionare di temi in modo che il particolare sia sempre deferito al generale.

GIUSEPPE MARASCO

Il problema della pienezza dei tempi nell'opera di Gide.

All'origine è l'esperienza del cristianesimo infelicitario e crepuscolare, cioè la vita consacrata alle ossessioni virtuose, all'idea di campiacere Dio mediante l'umiliazione e la tortura del proprio corpo e della propria anima.

« Noi non siamo nati per la felicità. » *E' la parola d'ordine della famiglia Gide, la formula di adesione a quel cristianesimo orgoglioso e notturno per cui si diventa Dio diventando il dolore stoico, il portamento nobile della infelicità, la croce della morale repressiva, quella virtù, insomma, che Federico Nietzsche chiamava vampirismo, stolto dissanguamento della vita, affermazione di Dio come concetto opposto alla vita, come spaventevole unità di tutto ciò che è nocivo, calunnioso, mortalmente nemico della vita. (1)*

L'educazione implacabile, draconiana che André Gide riceve dalla famiglia è questo vampirismo, questa totale avversione alla gioia. Aggredisce la falsa gioia della carne con una violenza che è propriamente sadica, che è volontà di uccidere il peccato mediante l'uccisione della carne. Nel frammento autobiografico « Si le grain ne meurt » *Gide offre un esempio incredibile di questo sadismo virtuoso, riportando il discorso sulla purezza che gli è rivolto dal medico di famiglia:*

> « je sais ce dont il s'agit, dit-il en grosissant la voix, et n'ai besoin, mon petit, ni de t'examiner ni de t'interroger. Mais si ta mère voyait qu'il est necessaire de te ramener, c'est à dire si tu ne t'étais pas corrigé, eh bien (et ici sa voix se faisait terrible) voici les instruments auxquels il nous faudrait recourir, ceux avec lesquels on opère les petits garçons dans ton cas! Et sans me quitter des yeux, qu'il roulait sous ses sourcils froncés, il indiquait, à bout de bras, derrière son fauteuil, une panoplie de fers de lances touareg. » (2)

Ma aggredisce anche la gioia autentica del cuore, in cui sospetta abbia sede un paganesimo incorporeo e però detestabile come il paganesimo della carne:

> « excellent sans doute lorsque il s'agit de réfrener de mauvais instincts cette éducation » *scrive André Gide* « s'en prend également, mais très fâcheusement alors, aux mouvements généreux du coeur. Une sorte de calcul, alors, les retient ou les détourne. » (3)

Se non che in Gide la natura ha una resistenza eccezionale, una vitalità che l'educazione repressiva può corrompere e deviare ma non ridurre

---

(1) F. Nietzsche, *« Ecce Homo »*, XIV, 8.

(2) A. Gide, *« Si le grain ne meurt »*, p. III.

(3) A. Gide, *« Ma mère »*, c. II.

a sé. A vent'anni, quando esce dal viaggio attraverso questa truce morale, André Gide è il perfetto rovescio del « vir probus », diciamo pure del fariseo che i genitori volevano far di lui. E' un giovane coi nervi a pezzi e l'animo disponibile alla rivolta e al disordine. Un « mostro », come si definirà egli stesso:

> « mon éducation puritaine avait fait un monstre de revendications de la chair. » (4)

E' il tempo in cui Gide si lascia inebriare dall'immagine dell'uomo vecchio, inteso come soggetto della gioia, del ritmo sicuro della salute, della bellezza armoniosa del corpo, di ciò che si contrappone alla figura diafana e sofferente del cristiano virtuoso. (5)

Ma l'uomo vecchio di Gide non è l'uomo della pura sensualità, non è l'iniziato ai segreti dell'immanentismo felicitario. Nel tentativo di far rinascere l'uomo vecchio, di cancellare l'immagine del cristiano virtuoso mediante la sequela del vizio contro natura, Gide vede infatti una forma d'eroismo:

> « le héros ne doit même pas songer à son salut. Il s'est volontairement et fatalement dévoué, jusqu'à la damnation, pour les autres; pour manifester. » (6)

Gli è che Gide crede che il peccato contro natura sia un mezzo per superare i limiti della natura, per accedere a una più alta libertà. Non dunque il peccato che rende schiavi ma il peccato che emancipa dalla condizione imperfetta che discende dal peccato. Vogliamo dire che Gide non è mai un esaltatore di quel peccato che egli chiama « assurda abiezione » ma piuttosto un esaltatore del frutto che egli ritiene proprio al peccato contro natura e cioè una conversione degli uomini a un più alto ideale di purezza e di libertà. In un saggio sulla morale cristiana che anticipa la linea del « Corydon », *Gide scrive:*

> « je pense à dégager les paroles du Christ, pour les laisser paraître plus émancipatrices qu'elles ne le paraissent. Moins ensevelies elles paraîtront plus dramatiquement, niant enfin la famille, tirant l'homme lui-même de son milieu pour une carrière personelle et lui enseignant par son exemple et par sa voix à n'avoir plus de possessions sur la terre, plus lieu où reposer sa tête. O avènement de cet état nomade toute mon âme te sohaite! où l'homme, sans foyer clos, ne localisera pas plus son devoir ou son affection que son bonheur sur tels êtres! » (7)

Non, dunque, la bontà e la creatività del vizio contro natura ma la sua conversione alla purezza. Al fondo della turpitudine, dove il vuoto della felicità pagana si rivela come il vuoto dell'orgoglio e del mendacio umano, Gide comprende il carattere punitivo del vizio contro natura e però il suo significato paradossalmente « pedagogico ». Comprende che l'orribile comunità degli omosessuali è data agli uomini che hanno preteso di edificare la comunità umana al di fuori della carità e al di fuori della

(4) A. Gide, « *Si le grain ne meurt* », p. IX.
(5) A. Gide, « *L'immoraliste* », c. V e c. VIII.
(6) A. Gide, « *Journal* », fin novembre 1890.
(7) A. Gide « *Morale chrétienne* », in « *Journal* » 1896.

legge naturale (8) e però che esso è un segno che la società umana deve essere restituita all'amore e alla verità di Dio.

Come la paganità aveva rivelato il suo perfetto nulla attraverso l'abiezione omosessuale così il mondo moderno rivela il nulla del suo umanitario, del suo cristianesimo decaduto a religione dell'uomo, attraverso la giustificazione degli omosessuali. E però questa umiliazione costituisce il fondamento del diritto che il mondo moderno ha (come ebbe la romanità) a una più alta preghiera e a un dono più alto. Era accaduto a Nietzsche di comprendere la misteriosa legge che governa il progresso dell'umanità verso la pienezza degli ultimi tempi e che, mentre redime il peccato che umilia condanna l'orgoglio sapiente e la corruzione a una reciproca mostruosa legge di rinvii. (9) Gide pone un segno religioso su questa dialettica nietzschiana del progresso ed afferma che l'infinita misericordia divina fa avanzare la storia dal presente, facendo leva sulle brutture e sugli errori che gli uomini pongono nel presente, non sulle virtù e sui meriti degli uomini passati. Egli scrive:

> « l'étrange faiblesse d'esprit qui nous fait douter sans cesse que le bonheur de l'avenir puisse valoir le bonheur du passé est souvent notre seule cause de misère; nous nous attachons aux simulacres de nos deuils comme s'il convenait de prouver notre tristesse aux autres. Nous cherchon le souvenirs et le ruines, nous voudrions revivre le passé et souhaitons continuer encore des joies après qu'elles sont équisées. Je hais toute tristesse et ne comprends pas que la confiance en la beauté de l'avenir ne prevaille pas sur l'adoration du passé. N'est-ce pas ressembler à ces peuples qui pleurent chacque soir le soleil enfoncé dans la mer et crient longtemps encore devant la mer, vers le couchant, après que, derrière eux, déja le soleil rajeuni se relève. » (10)

La parte più valida della narrativa gidiana è ordinata alla esemplificazione della legge per cui la storia è continuamente trascesa da una volontà di pienezza, da una sapienza che vanifica il peccato ma anche la presunzione di vincere il peccato mediante la sola virtù umana, quella virtù che gli uomini attribuiscono sempre agli « antichi ».

« La porta stretta », *ad esempio, è lo schema dell'eroismo inutile. E' la storia di una donna che sopprime orgogliosamente il proprio amore per costruire la felicità di un'altra donna e che però ottiene nulla: un triste ritorno di egoismo e di sensualità e il dolore indegno di fronte al fatto che l'altra ottiene la felicità al di fuori del sacrificio virtuoso, anzi contro la virtù del sacrificio nobile. (11)*

Così i « Sotterranei del Vaticano », *sono il racconto tragicomico dello zelo crociatesco, della virtù umana che, assurdamente, si erge a proteggere le cose di Dio. E sono una fitta girandola di parti, in cui la solennità della fede presuntuosa è sballottata da un personaggio all'altro, da una conversione all'altra fino alla parabola conclusiva dell'« atto gratuito », dove l'ambigua esperienza del moralismo si risolve nel presentimento di*

---

(8) Sul rapporto tra il vizio contro natura e l'idolatria cfr. la *« Lettera ai romani »*, I, 22/32.

(9) F. Nietzsche, *« Nascita della tragedia »*, c. IV.

(10) A. Gide, *« Lettérature et morale »*, in « Journal » 1895.

(11) A. Gide, *« La porte étroite »*, journal de Alissa.

una morale della carità, cioè benedetta dalla consapevolezza del nulla che sono le scelte umane.

Infine « La sinfonia pastorale », *anatomia della « opera buona », racconto di un miracolo puramente umano. Qui un eroe della virtù, un tipo cavalleresco del « fedele d'amore », consacra la propria vita alla guarigione di una povera cieca, una fanciulla che gli altri hanno abbandonato alla condizione selvaggia e che attraverso la dedizione dell'eroe ritorna all'umanità, diventa una donna bellissima e intelligente. Se non che l'eroe, nella fanciulla, finisce per amare disperatamente la bellezza della propria opera buona. Vuole che l'opera sia unicamente sua, sottratta a qualunque amore che non sia il suo amore purissimo e con ciò ne causa la solitudine e la morte. Opera di una trasparenza assoluta* « La sinfonia pastorale » *(che è scritta quando Gide è vicino alla vera fede) rivela il fondo dell'umanesimo pseudocristiano, il suo ordine a un egoismo possessivo, infelicitamente, distruttore.*

Il fatto è che, avventurandosi nella dimensione della dialettica progressiva, Gide si avvicina alla dialettica della « Lettera ai romani », *cioè alla comprensione del cristianesimo come religione che abolisce la morale costruttiva per insediare la morale secondo la grazia e la gioia. (12)*

In « Numquid et tu...? », *l'opera più ispirata e più commovente di Gide, quella che Gide ha più amato e più vanamente rinnegato, la comprensione della dialettica paolina diventa comprensione della « verità estetica del cristianesimo », il mistero per cui la felicità è il segno, la condizione naturale di ogni vero cristiano; il « resto » del sacrificio e della morte della volontà umana in Dio.*

Scrive Gide, rovesciando d'un colpo tutte le meditazioni compassionistiche doloristiche e umiliazionistiche sulla rinuncia cristiana:

> « le sacrifice même d'Isaac, pour atroce qu'il soit, est très éloquent à mes yeux. Je retrouve ici cette confiance que tout s'achemine vers le meilleur et malgré tout, et à cause même du sacrifice perpétuel de ce meilleur, où atteint l'échelle des êtres. C'est au renoncement qu'elle aboutit, joyeux et volontaire. C'est dans la négation de soi que bondit et se réfugie l'affirmation de soi la plus haute. » (13)

E' il segreto, la suprema astuzia dell'anima cristiana: donare tutto a Dio nella certezza che tutto sarà immediatamente e infinitamente restituito. Smetterla di darsi a Dio come un dono che arricchisce l'infinita ricchezza di Dio e però impoverisce l'uomo. Darsi a Dio come alla perfezione dell'egoismo umano, con la « malizia » (se così si può dire) che già conosce il ritorno del dono, e sa che la gloria di Dio non è il dono umano ma il ritorno, la divina moltiplicazione del dono:

> « c'est ici le centre mystérieux de la morale chrétienne, le secret divin du bonheur: l'individu triomphe dans le renoncement à l'individuel... Celui qui aime sa vie, son âme, qui protège sa personnalité, qui soigne sa figure dans ce monde, la perdra; mais celui qui en fera l'abandon, la rendra vraiment vivante, lui assurera la vie éternelle; non point la vie futurement éternelle, mais la fera déjà, dés à présent, vivre a même l'éternité. » (14)

(12) A. Gide, *« Numquid et tu...? ».*
(13) A. Gide, *« Numquid et tu...? ».*
(14) A. Gide, *« Numquid et tu...? ».*

Affascinato dalla profonda « immoralità » di questa idea, di questa verità che gli fa ritrovare nel Cristo la pienezza di quella istanza edonistica e propriamente « pagana » che, senza il sostegno della gratuità divina lo aveva trascinato nell'assurdità del vizio, Gide si lascia possedere da un canto di gioia in cui la voce dionisiaca, la voce del suo amato Nietzsche, si perde nella voce della mistica cristiana:

> « gratuité du don sans conteste. Abandon du souci mortel. O fruiction paradisiaque de tout instant! A participer à cette immensité de bonheur, oui, je sens que Vous m'invitez, Seigneur! Et parfois je demeure aux écoutes, tremblant à la promesse immédiate de tant de joie. Si donc je ne réponds à votre voix, faites-moi violence. Emparez-vous d'un coeur que je ne sais pas donner. Votre amour foudrayant, qu'il consume toute l'opacité de ma chair tout ce que je trâine après moi de mortel. Je m'ennuie de tout, où je ne sente pas votre présence et ne reconnais plus de vie que ne l'inspire votre amour. » (15)

Ora è attraverso questo leit-motiv felicitario, attraverso questo canto cristiano in lode della finitezza, che s'intende il senso dei due libri dei « nutrimenti », l'opera in cui è nascosta la verità del messaggio di Gide. La chiave di questi due libri, scritti a distanza di anni e in obbedienza a suggestioni diverse e però assolutamente vicini nello spirito, è, infatti, la felicità del nascondimento in Dio, di quell'attitudine cristiana all'abbandono che è, scrive Gide nel suo « Journal »:

> « demeurer simplement attentif à la présence de Dieu, exposé à ses divins regards, continuant ainsi cette dévote attention ou exposition en tranquillité aux rayons du divin soleil de justice. » (16)

Dio come pienezza della felicità, come felicità che s'impadronisce dello spirito e del corpo. Dio come mediatore della felicità del cristiano nel mondo, della comunione « pagana » del cristianesimo col mondo.

In questa attitudine paganeggiante alcuni han voluto vedere l'invito al peccato e alla bestemmia il messaggio di un panteismo frenetico. Ed è certo che, una volta perduto il filo del discorso che la vocazione cristiana svolgeva nel suo cuore, è a questo paganesimo corrotto che Gide si è rivolto. Ma qui, nel momento della sua verità, Gide ha in mente un ideale di assoluta purezza. Ne fanno testo quei brani de « I nuovi nutrimenti » *(pensiamo in special modo alla introduzione al quarto capitolo) in cui Gide afferma che si tratta di contemplare Dio con lo sguardo più limpido, di vedere che ogni oggetto della terra si fa opaco dinanzi al desiderio impuro dell'uomo e che il mondo perde la sua trasparenza e Dio non è più « sensibile » all'anima umana non appena l'anima umana abbandona il Creatore per la creatura. (17)*

E' in questo spirito che non sappiamo come non dire simile allo spirito francescano che Gide compone la sua « laude », giocando tutta la sua vena poetica sul mistero della felicità terrestre in Dio, sulla proclamazione del dovere imperioso, assoluto che il cristianesimo ha di essere felice su questa terra.

---

(15) A. Gide, *« Numquid et tu...? »*.
(16) A. Gide, *« Journal »*, 11 février 1916.
(17) A. Gide, *« Les nouvelles nourritures »*, l. IV.

Ne « La sinfonia pastorale » *egli aveva già scritto che il cristianesimo è una via per raggiungere l'esistenza beata e che lo stato di letizia è condizione obbligatoria per ogni cristiano. Nei « nutrimenti » questa affermazione diventa annuncio (vorremmo dire profezia) della chiesa della pienezza dei tempi, (la chiesa che ha ricevuto, secondo la parola della* « Lettera ai romani, *XI » la conversione dell'Israele carnale).*

Non a caso il « supremo » verso cui è orientata la tensione poetica dei « nutrimenti » ha il nome di Natanaele, colui che il Signore riconosce come il perfetto israelita (« ecce vere Israelita, in quo dolus non est »), colui che vedrà il cielo aprirsi sopra la terra e comunicare col mondo. E non a caso colui che deve essere superato è Linceo, il gentile, l'uomo che nella sottomissione alla legge di natura ha vissuto la vigilia della pienezza « ebraica » della natura.

*Preso da questa visione sacra della storia, al limite che separa poesia e profezia, il cuore di Gide è con la chiesa degli ebrei, con la scandalosa « felicità » degli ebrei, con l'*immorale *pienezza del « popolo eletto »:*

> « tutto un popolo si appresta. Dall'alto della torre odo un rombo nelle vie. Il giorno nascerà! La moltitudine in festa già muove incontro al sole.
>
> — Quale la tua parola nella notte? Che dici tu della notte, sentinella?
>
> — Vedo una generazione che sale e vedo una generazione che scende. Vedo una immensa generazione che sale, armata, tutta armata di gioia e di gloria verso la Vita.
>
> — Dall'alto della torre che vedi tu? Che vedi tu Linceo, fratello?
>
> — Ahimé! Ahimé! Lascia piangere il profeta. La notte viene e il giorno appresso a lei!
>
> — La loro notte viene, il nostro giorno anche. Chi vuol dormire si addormenti, Linceo! Ma tu scendi dalla torre, ora. Il giorno nasce. Scendi nella pianura. Guarda ogni cosa da vicino. Vieni, appressati! Il giorno è qui e noi vi crediamo e noi lo possediamo! » (19)

Il cristiano è « spiritualmente semita ». Il cristiano non può non capire il folle invito che il « popolo di dura cervice » gli rivolge: scendere dalle torri della virtù « gentile », scendere nella pianura della felicità terrestre, laddove il paganesimo è graziato di una purezza mattutina, dalla purezza del fuoco e del cristallo. E' un « progrom » alla rovescia quello di cui ci parla Gide: è il « progrom » dell'amore, annunciato dal più spregevole degli uomini (ma Israele attraverso le nozze di Osea non era forse « sposato » alla lussuria e all'abiezione, non era forse la vergogna del mondo questo popolo che ora verrà con la vendetta di Dio e la vendetta di Dio sarà che gli uomini diverranno felici nel mondo?).

L'esistenza di Gide è però altro dall'inveramento dell'annuncio poetico dei « nutrimenti »: è il rifiuto formale di quel cristianesimo solare che è al vertice della sua poesia. L'incoerenza di Gide, l'oscillante ambiguità che tormenta (a sproposito) i criteri di Gide è tutta in questo paradossale rifiuto della gioia secondo l'amore e però nella scelta della pura tristezza:

---

(18) A. Gide, « *La symphonie pastorale* », q. III.

(19) A. Gide, « *Les nourritures terrestres* », l. VI.

> « le vrai c'est que, cette chair que je hais, je l'aime encore plus que Vous-même. Je meurs de n'épuiser pas son attrait. Je vous demande de m'aider, mais sans renoncement véritable. Malheureux qui prétend marier le ciel et l'enfer. On ne se donne à Dieu que tout entier. T'étonnes-tu vraiment si, après avoir quitté Dieu si longtemps, tu ne parviens pas, aussitôt que tu te retournes vers Lui, à la félicité, à la communion, à l'extase? On n'y parvient que par l'intimité. » (20)

In questa impotenza a trasformare la virtù nella indicibile non-virtù che è la purezza mediante l'intimità divina, Gide rappresenta l'agonia dei gentili, la notte scandalosa che angoscia l'animo di Linceo, per dirla col linguaggio dei « nutrimenti ».

Quando Sartre si lascia andare alle parole rocciose e suntuose che sono l'eredità di un mondo che deve nascere al sorriso della felicità mediante la morte del ridicolo, quando Sartre dunque afferma che « il dono più prezioso che abbiamo ricevuto da Gide consiste nella sua decisione di vivere fino alla fine l'agonia e la morte di Dio » *e* « nella vita dialettica che l'ha condotto definitivamente all'ateismo nonostante le ricadute e la posizione ambigua della parola Dio nella sua opera, il rifiuto a staccarsene anche quando crede soltanto nell'uomo » *(21) ci dischiude le porte di un mondo in cui l'antico romano, cioè Sartre, crede di poter vivere senza Dio e di consolarsi con gli ammennicoli di non si sa bene quale virtù, di non si sa bene di quale umano teismo ma ci dischiude le porte del mondo poetico gidiano, la verità dell'esistenza di Gide. E la verità è che Gide vive fino in fondo l'agonia e la morte dello spirito « gentile », cioè dell'umanesimo che vuol entrare nella fede e rimanere nella fede come umanesimo.*

Ora, in questa « notte dello spirito » la fede stessa è deformata, ridotta a pura ambiguità. E' la fede assurda del progressismo umanitario, della formula gidiana « Dieu, fils de l'Homme »:

> « Dieu n'est plus qu'en vertu de l'homme. Et eritis sicut dei. C'est ainsi que je veux comprendre cette vieille parole du Tentateur, lequel, ainsi que Dieu, n'a d'existence qu'en notre esprit, et voir dans cette offre, qu'on nous a dite fallacieuse, une possibilité de salut. » (22)

Il pensiero gidiano diventa così del tutto simile al pensiero pseudo-progressista (e perché mai si tarda a comprendere che il « progressismo » è la formula notturna del cristianesimo? che è la vigilia *della chiesa di Israele? perché non capire che è l'ultima risorsa della virtù e dell'orgoglio « gentile »?) Un pensiero inutile, attraverso cui Gide sente l'inutilità della propria esistenza personale:*

> « lors de mon initiation à la métaphysique allemande j'étais resté longtemps tout émerveillé devant la phrase de Schopenhauer: je suis donc le support du monde. Il m'en souviient fort bien, après plus d'un demi-siècle: rien n'existait qu'en fonction de moi. C'etait grisant. A présent la question se retournait: tout existait et continuait d'être sans mon aide. Le monde n'avait aucun besoin de moi. Et durant un assez long temps je m'absentai, il me sembla que je n'était plus là, et ma disparation passait inaperçue, ...je suis rassasié de jours et ne sais plus à quoi employer ce peu de temps qu'il me reste à vivre. Anorexie. Face hideusement inexpressive de l'Ennui. » (23)

(20) A. Gide, *« Numquid et tu...? »*.
(21) J. P. Sartre, *« Che cosa è la letteratura? »* - Attualità di André Gide.
(22) A. Gide, *« Feuillets d'automne »*, 1947.
(23) A. Gide, *« Ainsi soint-il »*.

E tuttavia questo residuo, questo mozzicone di cristianesimo che è il progressismo umanitario, in Gide è sufficiente a sostenere il rifiuto della suprema stoltezza, la stoltezza della gnosi che predica l'assoluta inutilità del mondo e della storia.

In una nota del « Journal » *(datata ottobre 1943, una data importante, ché in quel periodo Gide era testimone delle assurdità e dei mostri della guerra) Gide racconta di aver conosciuto, attraverso la lettura di Guénon, la tentazione del pensiero gnostico, quello che abolisce il confine tra l'essere partecipato e l'essere partecipante, quello che precipita il mondo nell'idea di una Unità infinitamente mossa dall'assurdo che è la sua dualità. Confessa di averne subito il fascino (da una testimonianza di Paul Sérant sappiamo che questo fascino era per Gide quasi irresistibile) ma risponde:*

> « le plus clair profit que je tire de cette lecture c'est le sentiment plus net et précis de mon occidentalité. Ces livres de Guénon sont remarquables et m'ont beaucoup instruit, fût-ce par reaction. J'admets volontiers les méfaits de l'inquietude occidentale, dont la guerre même rest un sous-produit; mais la périlleuse aventure où nous sommes imprudemment lancés valait la peine qu'elle nous coûte, valait la peine d'être courue. A présent du reste c'est trop tard pour reculer; nous devons la mener plus avant, la mener junsqu'au bout. Et ce bout, cette extrémité, je tâche de me persuader que c'est Dieu, *fût-il atteint par notre ruine.* Pourtant je ne puis envier une sagesse qui consiste à se retirer du jeu. Je veux en être et dût-il m'en couter. » (24)

Dove è la morte di Dio, dove è la povera sciocchezza di Sartre in questo puro atto di fede nella suprema ragione della storia umana? Quando la scelta è decisiva, quando la verità è di fronte alla suprema sfida dell'errore e l'errore è la disperazione stolta, quella che in Guénon diventa perfetto sistema, perfetto compimento di tutti gli errori moderni nell'errore di sempre, come si può dire che Gide, anche l'ultimo, crepuscolare Gide, sceglie la morte di Dio? Come si fa a non capire che, di fronte alla sfida gnostica Gide ha raccolto le debolezze del progressismo cristiano e le ha, per così dire, restituite alla fede vera?

Le ultime parole scritte da Gide (e in esse è come il movimento del delirio che verrà tra poco) sono parole di speranza, volontà di avvicinarsi al nuovo giorno, rifiuto di accettare l'esistenza fuori dal movimento verso la pienezza dell'essere: e tra le righe di questa emozione «storicista» è l'ultima invocazione dell'Apocalisse: Vieni Signore Gesù.

Scrive André Gide. ed ora la sua notte si confonde col giorno:

> « je ne puis affirmer qu'avec la fin de ce chier, tout sera clos; que s'en sera fait. Peut-être aurai-je le désir de rajouter encore quelque chose. De rajouter je ne sais quoi. De rajouter. Peut-être. Au dernier instant, de rajouter encore quelque chose. J'ai sommeil, il est vrai. Mais je n'ai pas envie de dormir. Il me semble que je pourrai être encore plus fatigué. Il est je ne sais quelle heure de la nuit ou du matin... Ai-je encore quelque chose à dire? Encore à dire je ne sais quoi. Ma propre position dans le ciel, par rapport au soleil, ne doit pas me faire trouver l'aurore moins belle. » (25)

MICHELE ORSI

(24) A. Gide, *« Journal », octobre 1943* - Cfr. anche Paul Sérant, *« Réné Guénon »*, pag. 20.
(25) A. Gide, *« Ainsi soit-il ».*

PROBLEMI DEL TEMPO

La povertà.

Né la ricchezza né la povertà sono beni eterni, ma possono essere condizione della vita eterna. Sono dunque oggetto di studio nell'ambito del comportamento umano. Tuttavia ci è sembrato prima di tutto indispensabile ricondurre questi due concetti a quello che se ne dice nel vecchio Testamento, e sopratutto nei libri sapienziali perché in tali libri (« Proverbi », « Ecclesiaste », « Sapienza », « Ecclesiastico ») è manifestata, oltre alla sapienza umana derivata dalla ragione e dall'esperienza, la sapienza divina; e perché inoltre tale « sapienza di Dio » (Paolo, 1 Cor. 1,24), è riferita dai padri e dalla liturgia a Cristo, estendendone il riferimento alla Madonna (Prov. 8, 22-31), in quanto natura umana immacolata e perfetta.

Vi è cioè nel vecchio Testamento la parola di una sapienza che si riferisce al cristiano, e l'esempio di una legge di natura universale in rapporto alla Madonna.

Vi è tuttavia anche una sapienza umana che intende storicamente ciò che esprime la rivelazione divina; questo spiega le eventuali e apparenti divergenze tra il vecchio e il nuovo Testamento e i diversi tempi della tradizione cristiana.

Dalla « Genesi » sappiamo che Dio benedisce maschio e femmina dicendo loro di popolare la terra, sottometterla ed avere potere su tutto ciò che si muove su di essa (Gen. 1, 28); che cioè l'uomo ha da Dio il dominio della terra, e in dono per farli fruttare tutti i beni che sono su di essa. Concetto che è ripreso nel « Deuteronomio » (6, 1 e 10) a proposito della terra promessa agli ebrei, e quindi nei libri sapienzali. In essi, e in particolar modo nei « Proverbi », si parte da un'idea di ricchezza come bene, in quanto appunto dono di Dio, contrapposto a quello di povertà come male. Anche nell'« Ecclesiaste » (5, 17-18 e 6, 1-2) vi è tale distinzione.

Nei « Proverbi » la contrapposizione fra ricchezza (bene) e povertà (male) è però condizionata a un'altra distinzione, che è quella tra il giusto e l'empio. Solo la ricchezza dei giusti è bene, mentre quella degli empi porta alla rovina.

« Il guadagno del giusto serve alla vita; il prodotto dell'empio va nei vizi » (Prov. 10, 16). *« Meglio un povero di condotta intemerata, che uno di costumi perversi per quanto ricco »* (idem 28, 6). Conseguenza che è portata fino a dire: *« L'uomo dabbene lascia eredi figli e nipoti; invece la roba del peccatore è riservata al giusto »* (idem 13, 22).

La ricchezza poi è sempre subordinata, oltre che alla rettitudine, all'amore: *« Meglio un piatto di verdure dov'è amore che un grasso bue condito con odio »* (idem 17, 1).

Per finire, il dominio dei beni di questa terra è condizionato e sottoposto alla provvidenza e potestà divina: *« La benedizione di Dio è*

quella che ci fa ricchi; e la nostra fatica non vi aggiunge nulla » (idem 10, 22). « *Rimetti a Dio i tuoi affari e i tuoi disegni riusciranno* » (idem 16, 3), anche nel senso che sotto essa potestà ricco e povero sono eguali: « *Ricco e povero s'incontrano, Fattore di tutti essi è Iddio* » (idem. 22, 2). « *Il povero e l'usuraio si scontrano; è Dio che fa brillare gli occhi ad ambedue* » (idem 29, 19).

D'altra parte, mentre in generale il povero è disprezzato, e spesso comparato al pigro e neghittoso (colui che ha cattiva volontà), la sapienza condanna chi lo maltratta e non è generoso con lui: « *L'uomo generoso sarà benedetto, perché diede al povero del proprio pane* » (idem 22, 9). « *Chi maltratta il povero insulta il suo Fattore, lo onora invece chi ha pietà del meschino* » (idem 14, 1).

Se nell'antico Testamento la ricchezza è un bene, nel nuovo sembra osservi un rovesciamento di giudizio, che a prima vista lascia perplessi. Infatti nel discorso della montagna Gesù applica ai poveri la prima beatitudine, a cui viene aggiunta, in Luca, la maledizione ai ricchi, quasi a rafforzare tale affermazione.

« *Beati voi che siete poveri, perché a voi appartiene il regno di Dio. Ma guai a voi, ricchi, perché avete già ricevuto la vostra consolazione* » (Luca, 6, 20 e 24; Matteo 5, 3).

Ora, non possiamo pensare a questi ricchi se non come a ingiusti (parabola del ricco epulone) e dobbiamo ritenere che l'uso farisaico della ricchezza fosse degradato a tal punto che non si avesse più il senso del regno di Dio. Non a caso gli apostoli continuano a credere sino alla fine che il Messia venga a instaurare un regno su questa terra, e credono anche, secondo la mentalità ebraica, che la restaurazione edenica sia il vero fine di tutto.

Ci voleva un rovesciamento di posizioni perché si arrivasse a capire che il regno di Dio non è di questo mondo.

Ma Cristo non è venuto a distruggere bensì a completare; la ricchezza resta sempre dono di Dio e la povertà una condizione di sofferenza da sollevare. Lo spiega bene san Paolo (2.a Corinti, 8) quando dice che esser ricchi è un male quando gli altri sono poveri; esser sazi è un male quando gli altri sono affamati. Pone cioè come condizione all'uso della ricchezza il bisogno degli altri; tuttavia « *non si vuol dunque che per recar sollievo agli altri, voi ne soffriate disagio; ma applicando il principio di uguaglianza nelle circostanze attuali il vostro superfluo compensi la loro indigenza, affinché a sua volta anche il loro superfluo supplisca alla vostra indigenza, e così vi sia uguaglianza, sapendo che sta scritto: " Chi molto raccolse non ne abbondò; a chi poco non ne mancò "* ».

Il riferimento alla distribuzione della manna nel deserto ci riconduce a un principio fondamentale di legge naturale, quello per cui su questa terra dobbiamo raccogliere e mantenere solo quel tanto che è necessario per il nostro sostentamento. Difatti la manna marciva se era raccolta in quantità maggiore dello stabilito per ciascun giorno (Esodo 16, 18). In tal modo tutti ne hanno a sufficienza, e si mantiene anche quella fiducia nella divina provvidenza che Gesù Cristo ci ha esortato a non dimenticare (« *Non vi affannate per la vostra vita... osservate gli uccelli dell'aria...* » Matteo 6, 25 e Luca 12, 22-24).

Resta però da chiarire la figura di Gesù Cristo in quanto povero, poiché sappiamo che egli è la via, la verità, la vita, in lui possiamo trovare tutta la rivelazione.

Riguardo alla povertà materiale di Cristo si è già espressa la tradizione cristiana. Cristo fu povero, ma non in senso assoluto, poiché ebbe il diritto di usare delle sue cose, di venderle o donarle, e di acquistarne altre (Denzinger, 494). Ebbe cioè il possesso delle cose temporali (idem 577); diede anche spontaneamente il tributo a Cesare (idem 495).

Paolo parla però di Cristo dicendo: *« Voi ben conoscete la grazia del Signor nostro Gesù Cristo, il quale da ricco che egli era si fece povero per amor vostro, a fine di farvi ricchi con la sua povertà »* (2.a Cor. 9).

Qui non tanto si nega il dominio che Cristo e tutti gli uomini possono avere della terra, ma si porta fino alle estreme conseguenze la negazione dell'uso di essa in quanto, non solo ipoteticamente ingiusto, ma anche unico fine dell'azione. Si condanna la ricchezza come idolo, e quindi tale idolo viene abbattuto. Infatti Cristo si fa povero di tutto per amore, perché in realtà vuol farci ricchi del regno di Dio, darci di più di quel che siamo capaci di chiedere. A questo passo infatti segue immediatamente l'altro riguardante appunto il principio di uguaglianza nella distribuzione dei beni, che non avrebbe senso se si fosse concluso che Cristo aveva negato l'uso delle ricchezze.

Inoltre Gesù Cristo insegna in questo modo la povertà, agli apostoli e alla folla: che essi si contentino del necessario (Matteo 10, 9), che si guardino da ogni cupidigia, perché non sta la vita d'alcuno nell'abbondanza dei suoi averi (Luca 12, 5); ha detto anche: *« ognuno di voi che non rinunzia ai propri averi, non può esser mio discepolo »* (Luca 14, 33), e inoltre al giovine ricco: *« Se vuoi esser perfetto, va vendi ciò che hai e dallo ai poveri »* (Matteo 19, 21).

Ora in queste frasi non abbiamo una condanna della ricchezza in quanto tale, ma in quanto impedimento al regno di Dio. La pedagogia divina non si può contraddire, non può rivelare al popolo eletto del vecchio Testamento che la ricchezza è un bene, e quindi negarla a noi. Invece è chiaramente condannato il cattivo uso di essa da parte degli uomini. La pedagogia della povertà ha prima di tutto un senso storico, per far capire all'uomo la preminenza di Dio. E la povertà è anche, con la sua perenne presenza nel mondo *(« dei poveri ne avete sempre con voi »;* Giovanni 12, 8), la base immediata su cui si può instaurare il regno di Dio e lo sperare del povero contro ogni speranza; il segno della impotenza terrena. Ma ciò non è per negare la giustizia di Dio su questa terra. La giustizia terrena segue il piano della divina provvidenza e dello sviluppo della storia come ritorno in Dio. Tutte le ansie di giustizia sociale sono giustificate da questa concezione della storia.

San Francesco dal suo letto di sofferenza e povertà lodava il Signore con tutte le sue creature; san Giovanni della Croce, il carmelitano che seguiva la rigida regola degli scalzi, poteva dire che tutte le cose sono sue, che il cristiano possiede tutto perché è in Dio.

Il momento della povertà non è dunque fine a se stesso, né per gli individui, né per le genti. Oggi infatti constatiamo che non è bene per le nazioni esser povere, come non lo è stato mai. Le ingiustizie esistenti tra

i popoli e le nazioni non sono solo frutto della mancanza di carità, come molti vorrebbero credere, ma in esse sono venute meno quelle leggi fondamentali che regolano la vita su questa terra: una cosa non può mutar in esse, ed è quanto detto nella « Genesi » a proposito del dominio dell'uomo sulla terra, dominio che egli mantiene col lavoro, e il lavoro produce la ricchezza (non la povertà). Quando si viene meno a questa legge naturale, per abuso di potere, per ingiustizia, o per cattivo lavoro, ciò è da imputare all'uomo; allora, oltre che la carità, vi si deve contrapporre la giustizia sociale che può richiedere dai singoli tutto ciò che è necessario al bene comune. Nell'ordine di idee su cui l'uomo attraverso la storia attua sempre più la legge naturale, riflesso di quella divina eterna, per attuare anche su questa terra la giustizia di Dio, la povertà diventa il frutto marcio di una situazione sociale sbagliata, risolvibile solo con l'instaurazione del naturale rapporto dominio della terra - lavoro - ricchezza.

Forse è proprio per la pedagogia divina nella storia che noi ora intendiamo che, per mezzo della redenzione di Cristo, attraverso la povertà predicata nei secoli passati, possiamo ora tornare alla terra alla maniera del popolo eletto, poiché la terra non ci è mai stata tolta, ma ci viene data in soprappiù. Gesù infatti ha detto: *« tutto questo* (i beni della terra) *io ricercano i pagani, ma il vostro Padre sa che ne avete bisogno. Ebbene cercate il regno di lui, e queste cose vi saranno date in più »* (Luca 12, 30-31).

LUDMILA VESELY LEONARDI

PROBLEMI DEL TEMPO (2)

Persona e ricerca medica.

Il problema della sperimentazione medica sull'uomo si è imposto in modo particolarmente nuovo a causa dei recenti tentativi di trapianto del muscolo cardiaco.

Si presentano in pratica due possibili posizioni a cui informare il giudizio: l'una, umanistica, ritiene la medicina subordinata al bene della persona e quindi ad ogni uomo in quanto tale; l'altra, di tipo umanitario, afferma l'opportunità, anzi la necessità, che uno o più uomini vengano sacrificati se ciò tornasse utile al progresso della scienza, a vantaggio di tutto il genere.

Assumendo il primo principio è immediato l'affermare che, se per sperimentazione si intende l'eseguire su un uomo, malato o sano, delle prove tali da arrecargli nocumento al solo scopo di ottenere dati scientifici, essa sia senz'altro da proscrivere ed in effetti ciò costituisce la « via stretta » per avvicinarsi alla scienza rispettando la persona.

Se però per sperimentali consideriamo quelle nuove tecniche che vengono messe in opera per la prima volta in rapporto ad una precisa indicazione terapeutica, il discorso si sposta sulla valutazione delle effettive possibilità di giovamento.

A questo proposito bisogna premettere che qualsiasi terapia, in particolar modo chirurgica, presuppone dal malato oltre ad un sacrificio spesso non indifferente anche un rischio talvolta mortale, giustificabili col recupero in tutto o in parte dello stato fisico così detto di salute che permette l'espletamento delle funzioni materiali ed intellettuali caratteristiche della persona: recupero definito non senza orgoglio da alcuni medici come restituzione del paziente alla vita proprio per sottolineare come un grave stato di affezione sia deleterio non solo per il corpo ma anche per lo spirito.

Solo così si realizza il vero senso della medicina in contrapposizione col concetto corrente di tecnica atta a scongiurare la morte corporale o ad allontanare il dolore, concetto che trovò viva opposizione nei primi cristiani, soliti sostituire la preghiera alle pratiche terapeutiche ed in special modo nei santi medici Cosma e Damiano, i quali portarono sollievo agli ammalati « non magis medicinae scientia, quam Christi virtute »

Per quanto possa suonare sgradito in un'epoca come la nostra, in cui le scienze vanno sempre più affermando la propria indipendenza da qualsiasi elemento estraneo al rispettivo campo di ricerca, proporre alla medicina di considerare l'uomo nella sua totalità, pur studiandone solo l'aspetto materiale, ciò si rivela sempre più necessario a cagione dei progressi e delle conoscenze acquisite. Oggi, per esempio, limitandosi alla semplice accezione fisica, è diventato quanto mai aleatorio distinguere al di là delle apparenze il passaggio dalla vita alla morte, se si pensa che la prima è in effetti un fine equilibrio tra processi anabolici e cat

bolici, quindi una morte lenta e continua, mentre la seconda che dovrebbe rappresentare il definitivo e totale prevalere dei fenomeni regressivi di fatto non è tale per tutto l'organismo nello stesso momento e nella stessa proporzione; anzi quest'ultimo ha la possibilità, attraverso le cellule germinali, di provvedere alla propria immortalità biologica, non solo, ma con le moderne tecniche è possibile sia mantenere in vita in tutto od in parte un organismo che non avrebbe più, lasciato a sé, tale capacità, sia coltivare e far riprodurre in apposite soluzioni parti di tessuti che sopravvivono anche parecchio tempo al corpo di appartenenza.

Ad una tale considerazione dell'uomo, badando cioè a ridargli una condizione ragionevole di vita piuttosto che a mantenerlo il più possibile in un semplice stato di soppravvivenza biologica, mi pare si sia attenuto, ponendo fede alle sue dichiarazioni, il dottor Barnard nel sostituire parte del muscolo cardiaco ai pazienti Washkanskj e Blaiberg, in considerazione del precario stato pre-operatorio di detti ammalati.

L'aspetto più criticabile a questo riguardo è il fatto che deponevano al momento dell'intervento fattori tali da rendere molto riservata se non infausta la prognosi. Anzittutto né allora né oggi si conosce un metodo specifico e sicuro per far sì che l'organismo umano — provvisto di un sistema di difesa basato sulla produzione di anticorpi nei confronti dei composti proteici aventi una conformazione diversa dalla propria e su meccanismi di lisi e di fagocitosi per quanto riguarda strutture più grossolane come cellule o parti di tessuti — accetti nel proprio contesto elementi di un altro organismo che, seppure simile come specie, presenta pur sempre caratteristiche sue proprie, compatibili con l'individualità del ricevente alla condizione di deprimere le capacità reattive di quest'ultimo, capacità che normalmente sono l'unico e vero ostacolo all'attecchimento della miriade di micro-organismi con cui si viene a contatto nella vita normale.

In secondo luogo si ascrivevano a sfavore di questi interventi i risultati piuttosto dubbi e statisticamente poco incoraggianti dei tentativi effettuati sugli animali, e, non ultime, le difficoltà della tecnica operatoria.

A riguardo di queste contro-indicazioni si obietta che, per rispetto alla prima, se pur permane la necessità di mantenere il malato costantemente sotto controllo medico in ambiente opportuno, è anche vero che la sua precedente condizione non è affatto diversa. Non solo, ma stando alle dichiarazioni del dottor Barnard riguardo al caso Blaiberg, esse erano così infelici che già il decorso post-operatorio rappresentava sicuramente un prolungamento della opinabile sopravvivenza, per giunta in condizioni nettamente più confortevoli.

Per quanto riguarda la seconda obbiezione si risponde che, trattandosi di ricerche complesse in cui al problema immunologico è intimamente associato quello chirurgico, i risultati, in caso di negatività, sono poco significativi in quanto largamente condizionati dalla tecnica di ricerca, dall'abilità dell'operatore, dalla minor precisione con cui si procede sugli animali rispetto all'uomo.

Non solo, ma a favore del dottor Barnard depone altresì la sua indiscussa abilità in questa particolare branca della chirurgia nonché l'organizzazione di cui ha potuto disporre, condizioni che debbono essere state

certamente determinanti nell'assumersi la responsabilità di un siffatto tentativo.

Un altro problema relativo a questo tipo di intervento è costituito dal reperire in condizioni ancora vitali, la necessaria parte di muscolo cardiaco prelevabile da persona ovviamente deceduta.

A questo proposito se ci si attiene alla definizione di morte come quello stato in cui l'uomo non è più in grado di esplicare le funzioni, anche le più elementari, inerenti a tale condizione, (stato questo rilevabile dall'accertamento dell'avvenuta distruzione di uno o più di quei parenchimi indispensabili alla vita, e non già come semplice sopravvivenza biologica di parti anche estese del corpo umano), l'intervento diventa tecnicamente possibile: ferme restando le riserve inerenti alla serietà con cui debbono essere considerati gli elementi sulla base dei quali stabilire il decesso, variabili a seconda delle condizioni particolari del paziente.

Questo tipo di trapianto implica però anche un delicato problema umano rappresentato dal fatto che, il paziente, recatosi dal medico per averne assistenza, potrebbe trovarsi nella condizione di essere da lui considerato non più come soggetto delle proprie cure bensì come possibile strumento per la terapia di un altro ammalato.

Una soluzione accettabile potrebbe essere quella proposta dallo stesso dottor Barnard: far sì che non sia lo stesso sanitario a curare contemporaneamente il ricevente ed il donatore, bensì équipes mediche differenti, in modo tale che il donatore sia un malato i cui medici curanti abbiano constatato l'impossibilità di procurargli alcun ulteriore giovamento e come tale venga preso in considerazione da chi effettuerà il trapianto.

Ben diverso sviluppo potrebbero avere le cose se si assumesse il secondo principio, quello umanitario, in virtù del quale non solo qualunque esperimento sull'uomo diverrebbe lecito con la sola giustificazione della ricerca scientifica ma sarebbe addirittura possibile disporre della vita del singolo, se questo tornasse a vantaggio della collettività.

Non mi soffermerò ad esaminare come questo criterio sia inaccettabile non soltanto dal punto di vista della morale cattolica ma sopratutto. essendo questa vera, si riveli tale, alla verifica dei fatti, a chiunque ragionevolmente consideri la questione; piuttosto vorrei sottolineare come la mancanza dell'affermazione pubblica di un chiaro principio di verità, a cui la deontologia professionale cerca di supplire con un insieme di norme (spesso frutto di compromessi tra opposte tendenze), porti già oggi ad esperimenti e pratiche sull'uomo che non solo gli sono dannosi ma ne umiliano anche la persona.

Questi uomini, come testimonia la recente pubblicazione del dottor Pappworth sull'argomento, (1) vengono in genere scelti tra gli strati più infelici della popolazione, come i carcerati, gli ospiti di opere assistenziali,

---

(1) M. H. Pappworth - « *Human Guinea pigs: experimentation on man* ».

Alcuni casi esposti, riportati anche sulla rivista italiana « *Tempo medico* », mi sembrano particolarmente significativi:

Primo caso: Il paziente, italiano sessantanovenne, operato in extremis di un tumore

gli ammalati la cui prognosi si ritiene infausta a più o meno lunga scadenza; altre volte sono pazienti per cui le sperimentazioni hanno una qualche attinenza con le rispettive infermità o addirittura assistenti condizionati dal fatto che molto della loro futura carriera dipende da chi sta

---

al pancreas, sopravvive nonostante le circostanze sfavorevoli, e può venir dimesso sia pure con prognosi riservata quoad vitam.

In seguito viene richiamato in ospedale ove si effettuano su di lui « studi sul metabolismo »; a otto diverse riprese gli sono provocati « disordini metabolici artificiali » mediante somministrazione di urea, proteine in dosi eccessive, cloruro di ammonio.

I postumi delle crisi (disorientamento mentale, incontinenza sfinterica, stato stuporoso) si protraggono ogni volta per alcune settimane; non solo ma in un caso, a seguito di una massiccia somministrazione di urea, il paziente cade in uno stato di coma profondo, nel quale rimane per 6 giorni senza offrire reazioni di sorta agli stimoli terapeutici applicatigli.

Al riaversi si decide di riprendere gli esperimenti allargandoli ad altri per lo studio degli effetti di una dieta altamente carnea, cioè ricca di sostanze azotate.

Il paziente soccombe dopo 8 mesi di tali esperimenti, per cause non dipendenti dall'intervento chirurgico sul pancreas, del tutto riuscito, bensì per le condizioni relative all'età e a deficienze della nutrizione, entrambe largamente influenzate dalle prove a cui era stato sottoposto.

Secondo caso: Donna cinquantenne ricoverata per melanoma (tumore pigmentato) con metastasi.

La madre, ottantenne, acconsente che le vengano trapiantate cellule del tumore a scopo sperimentale ed eventualmente per lo studio di formule terapeutiche destinate a giovare alla figlia.

La figlia muore il giorno seguente al trapianto, che acquista tosto malignità sicché al quarantesimo giorno dall'innesto si deve cercare di estirparlo demolendo pelle, adipe, fascie muscolari e una parte del peritoneo.

Dopo sessantacinque giorni si determina una occlusione intestinale di origine tumorale che richiede un secondo intervento.

Le cure endovenose con mostarde azotate rendono del tutto calva e provocano alla paziente gravi ulcere buccali senza però arrestare il male, per cui ella muore tra gravi sofferenze poco più di un anno dal trapianto di cellule tumorali.

Terzo caso: Esperimento di somministrazione di alte dosi di ossigeno a neonati prematuri onde accertare se sia esatta la teoria che tali somministrazioni favoriscono la cecità per fibroplasia retrolentale.

In seguito a ciò dei trentadue prematuri sottoposti ai tests otto sviluppano cecità irreversibile in entrambi gli occhi e due in uno solo degli occhi.

Quarto caso: A ventitrè pazienti affetti da alterazioni alle valvole cardiache, vengono introdotti tre cateteri (tubicini di plastica che inseriti nei vasi sanguigni del braccio o del collo vengono poi sospinti fino al punto prefisso) nel cuore: uno nell'atrio destro, uno nell'atrio sinistro ed uno nel ventricolo sinistro. Viene loro applicata una maschera respiratoria sul viso, quindi si fanno eseguire alcuni esercizi particolarmente faticosi.

Attraverso uno dei cateteri si introduce dell'acetilcolina, farmaco che provoca rallentamento del ritmo cardiaco fino all'arresto, nonché costrizione bronchiale, aumento della peristalsi gastro intestinale, sudorazione, ecc.

Eufemisticamente si dichiara che gli esperimenti sono condotti con segni di disagio del malato.

Quinto caso: Statistica dei postumi da trattamento con Thorotrast (mezzo di contrasto per radiografie): su 1107 pazienti che avevano assunto Thorotrast, 22 sono deceduti per emangioendotelioma, tumore praticamente inesistente tranne che in pazienti sottoposti ad iniezioni di Thorotrast, 17 per cirrosi del fegato, 8 per granuloma in corrispondenza del punto d'iniezione. Non solo ma in altri 22 pazienti sono presenti al momento della statistica tumori maligni, in 25 cirrosi epatica grave ed in 73 granuloma nel punto di iniezione.

eseguendo la ricerca; infine vi sono anche veri e proprii volontari che si sottopongono per puro spirito filantropico.

Sebbene venga in genere richiesto un assenso formale a chiunque si presti a dette pratiche, bisogna tener conto che ben di rado il paziente ha un'idea precisa dei rischi cui va incontro: sia per la condizione sociale e culturale, sia perché vengono fornite soltanto informazioni sommarie e spesso ottimistiche riguardo alle prove, sia perché egli è fortemente condizionato dalla sua particolare situazione.

Cosa spinga certi medici ad approfittarsi di questi poveretti fino al punto da servirsene, come è stato purtroppo accertato, anche per esperimenti superflui ai fini scientifici, ma utili piuttosto come materiale per eventuali pubblicazioni, è da ricercarsi, prescindendo dall'egoismo e dalla malafede, nella condizione del mondo contemporaneo. Così se da un lato i mezzi tecnici di ricerca e di comunicazioni hanno dato un vivissimo impulso alle scoperte umane, dall'altro il progressivo deperimento dei valori universali, sempre più insidiati dalla considerazione particolare e relativistica delle azioni umane, induce molti uomini, anche sostanzialmente onesti, a dare un peso preponderante ai vantaggi concreti ed immediati che una tale prassi comporta.

MARIO VELLA

Mitologia regressiva e scienza umanitaria.

Il cuore della filosofia oggi all'avanguardia è un'apocalisse alla rovescia, compiuta cioè da una tecnica religiosa che si pone come capace di « rifare » l'uomo riportandolo alla sua matrice spirituale, al suo « essere non-manifesto ».

E' il senso della storia secondo Karl Jaspers:

> *« il fatto che stiamo affrontando l'alto compito di rifoggiare l'essere umano dalla sua origine è rilevato dalla crescente tendenza odierna a guardare indietro, alle origini. La profonda matrice da cui siamo derivati, il fondo autentico, nascosto dal velo di costruzioni culturali secondarie, di giri di parola, convenzioni e istituzioni deve tornare a farsi sentire. In tale processo di autocomprensione attraverso il richiamo alle origini consiste il compito dell'uomo moderno »* (1).

La perfezione dell'uomo, dunque, è la ripresa delle origini, il rinnegamento del progresso storico come inganno della natura. La « magia regressiva », quella mediante cui la disperazione pagana cercava la purezza spirituale nel rovesciamento della storia, s'incontra qui con la magia pseudocristiana, quella che afferma la fede come opera metafisica, come « virtù che si rapporta a questo mondo come chi vuole fermarlo, come chi vuole l'arresto del tempo profano » (2).

Il risultato di questo incontro è uno schema in cui l'apocalisse non è più il dono divino della seconda creazione, l'opera di un amore trascendente, che offre la natura gloriosa all'umile abbandono e all'invocazione della natura storica: diventa l'atto orgoglioso con cui lo spirito umano, negata la bontà della natura (3) si proclama altro da natura e però diventa nemico mortale della natura, cioè spirito di « reazione ».

Ora l'assunzione del mito pseudo-apocalittico, in quanto include il disprezzo radicale della natura storica, in tanto presuppone una cosmologia negativa, un « sistema » in cui la natura sia « processata » come malattia dello spirito. Questo tribunale, che, occulto e infaticabile, giudica alle spalle della filosofia novissima è l'opera di Novalis: il punto in cui l'idea

---

(1) K. Jaspers: *« Origine e senso della storia »*, Milano 1965, pag. 182. Sulla magia regressiva e sulla ripresa di essa da parte della psicologia moderna cfr.: M. Eliade: *« Mythes, rêves et mystères »*, *« Trattato di storia delle religioni »* e *« Tecniche dello Yoga »*.

(2) S. A. Kierkegaard, *« Cristianesimo - celibato »*, in *« Diario »*, XI, 1, A 295. In una nota che precede di poco quella ora citata Kierkegaard afferma che « questa esistenza è una sofferenza punitiva », giudizio che illustra in modo esemplare le ragioni metafisiche del suo reazionarismo e della sua propaganda a favore del controllo delle nascite. (*« Diario »*, XI, 1, A 259).

(3) « Il non-essere esiste dappertutto, come il nulla sul quale agì la creazione, come apparenza e vanità, come peccato, come sensualità che si allontana dallo spirito, come la temporalità che è dimentica dell'eternità ». S. A. Kierkegaard *« Il concetto dell'angoscia »*, cap. III.

gnostica secondo cui la natura sarebbe causata da una « catastrofe » del logos divino entra a spron battuto nel campo della filosofia moderna.

Afferma infatti Novalis che:

> *« la vita fisica è una malattia della vita spirituale. I corpi sono pensieri coagulati e caduti nello spazio e nel tempo » (4).*

E ancora, con il tono disperato che è proprio ad un pensiero che afferma la radicale malignità e illusorietà della creazione:

> *« la natura è il regno della pura contraddizione: status naturalis polaris est bellum omnium contra omnia. Qui nasce il nulla. Se in questa guerra c'è un essere non polare questo solo rimane. Il resto si distrugge e non appare nulla, poiché soltanto l'anima può apparire » (5).*

La natura è malattia, caduta, ordine all'annichilamento e alla riemersione finale del puro spirito. Sono i giudizi necessari alla fondazione della filosofia odierna, all'idea jaspersiana della storia come tendenza a « un essere vuoto e privo di ogni contenuto » all'idea sartriana del mondo come tentativo abortito dell'essere.

Ma sono anche i presupposti necessari alla fondazione di una scienza pseudo-apocalittica, cioè contraria all'ordine della natura, esistente come disprezzo e odio della natura. E sopra tutto sono le premesse per la nascita di una medicina aberrante, di quell'anti-medicina, che puntellandosi sul ricatto sentimentale, segna il nostro tempo coi nomi orribili e già ripudiati dalla ragione ippocratica dell'eutanasia, delle più laide pratiche anticoncezionali, della riduzione dell'uomo a cavia.

Affermato che la natura non è creazione della carità e della libertà divina, ma « caduta » e umiliazione del logos divino, Novalis è infatti obbligato ad affermare che la vera scienza, l'arte di guarire per eccellenza, consiste nella liberazione del logos dalla sua « prigione », cioè nel combattimento contro il dilagare e il perpetuarsi della vita fisica:

> *« un giorno non ci dovrà più essere natura perché il mondo si trasformerà in un mondo di puri spiriti. Ogni uomo può affrettare questo giorno mediante la scienza morale » (6).*

Deriva da qui l'esaltazione novalisiana del suicidio e della malattia come « genî », e l'idea di una medicina pneumatica, il cui principio è: combattere la salute (7). Paradossi, che il filosofo romantico trae alle più squallide conseguenze, ai limiti di una morbosità che scoraggia gli scienziati che, inizialmente, avevano prestato orecchio al « messaggio » romantico.

Se non che l'ideale dell'antimedicina rinasce, come ideologia e come modulo operativo, quando Thomas Mann si accorge che le intuizioni fondanti del positivismo e della psicoanalisi coincidono con le intuizioni originarie di Novalis e che perciò la scienza moderna offre il fianco alla catechesi pneumatista.

---

(4) Novalis, *« Frammenti »*, 339 e 1424. La derivazione gnostica del pensiero novalisiano qui evidente è formale ne *« I discepoli di Sais »*.

(5) Novalis, *«Frammenti »*, 1428.

(6) Novalis, *« Frammenti »*, 1572, 1733.

(7) Novalis, *« Frammenti »*, 39, 853.

Da questo punto di vista l'opera di Thomas Mann è un grande e riuscito tentativo di giustificare, davanti alla « scienza positiva », la pretesa romantica di coinvolgere la medicina nella sfida del pensiero contro la natura.

Quando Thomas Mann dichiara che:

> *« non c'è nulla di diabolico nel pensiero (che è poi il pensiero degli antichi mistici) che una volta la vita possa venire abolita dal pensiero » (8),*

egli ha in mente la lezione novalisiana, cioè l'idea di una scienza pseudo-apocalittica. Ma possiede anche la nozione del consenso che all'idea di Novalis giunge da parte della biologia positivista e del freudismo, affermanti che la « parte creativa della natura e dell'anima è la tendenza a rientrare nel nulla pre-natale », « lo istinto di morte, l'anelito degli esseri viventi e tornare alla quiete assoluta » (9).

In altri termini: Thomas Mann ha chiaro che la volontà di sfuggire alla natura e alle sue leggi, cioè la vocazione pneumatista, è comune al romanticismo e al positivismo e che questa comunione è un punto d'appoggio, da cui è tentabile la iniziazione gnostica della medicina, la degradazione del medico a « complice » spirituale della malattia e della morte.

Il tema che domina *« La montagna incantata »* (un romanzo rivolto specialmente alla classe medica, in cui Mann chiedeva di essere incluso honoris causa) è esattamente questo: la dimostrazione della possibilità che, attraverso la giusta educazione della malattia, l'uso « angelista » della malattia, il rapporto tra l'uomo e la natura venga capovolto, cioè che l'attaccamento alla natura diventi profondo disprezzo, odio della natura.

Al riguardo non lascia dubbi la « chiave » che Thomas Mann offre per la comprensione del libro. Il risultato dell'esperienza ascetica della malattia è infatti spiegato in questi termini inequivocabili:

> *« il rapporto dell'uomo con la natura diventa così terrore, distacco, avventura incongrua e stravagante. Nessun senso della natura, che in qualche modo implicherebbe un'affinità, un legame, ma timor sacro, panico religioso, orrore fisico e metafisico e scherno, autentica ironia dinanzi alla stupidità strapotente, un crollar di spalle canzonatorio di fronte a quelle potenze gigantesche, capaci di annientarlo fisicamente ma cui egli può opporre il suo disprezzo » (10).*

Contro la vita fisica, contro la « feroce stupidità della natura », Thomas Mann oppone il giudizio impassibile dell'uomo spirituale, l'ironia magica, liberatrice dello spirito:

> *« nell'uomo natura e vita s'innalzano sopra se stesse, perdono la primordiale innocenza, diventano spirito e lo spirito è autocritica della vita. E questo qualcosa, che è in noi, ha una sguardo dubbioso di compassione per l'igiene della vita che, in tempi sobri, si volge contro la malattia ma che poi degenera in un menadico furore contro la verità, morale, religione, umanità, contro tutto ciò che in qualche modo può servir da freno al selvaggio prorompere della vita » (11).*

---

(8) T. Mann: *« La filosofia di Nietzsche »*, in *«Nobiltà dello spirito»*, Milano 1966.

(9) T. Mann: *« La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno »*, in *« Scritti minori »*, Milano 1958.

(10) T. Mann: *« Lubecca come centro di vita spirituale »*, *in « Scritti minori »*, op. cit.

(11) T. Mann: *La filosofia di Nietzsche »*, in *« Nobiltà dello spirito »*, op. cit.

L'antimedicina è così formalmente opposta alla medicina. Laddove la vera scienza medica è il tributo che il pensiero umano rende alla materia animata, consacrandosi al puro amore della vita, e però assumendo implicitamente la speranza nella « restituzione » finale della vita, la « medicina » vagheggiata da Thomas Mann è una scienza che si costituisce come « tribunale ironico » della vita e, al limite, come strumento di un'apocalisse vuota, senza seconda creazione.

Su questa linea Novalis aveva affermato che tutte le malattie sono la manifestazione della « vitalità » dello spirito (12) che, dalla condizione storica, vuol passare a una condizione più alta e più libera. Ed aveva addirittura abbozzato una schema patologico dell'evoluzione:

> *« tutte le malattie somigliano al peccato di Adamo nel fatto che sono trascendenze. Le malattie dei sassi sono vegetazioni, le malattie delle piante animalizzazioni, le malattie degli animali razionalizzazioni » (13).*

Thomas Mann completa la serie, affermando che il ritorno dell'anima al pieno processo di sé (al punto « alfa », per dirla col linguaggio teilhardiano) non è possibile senza il sussidio « provvidenziale » della malattia e che pertanto:

> *« i delinquenti spirituali e i grandi malati sono dei crocifissi, delle vittime offerte all'umanità e alla sua elevazione, all'ampliamento della sua capacità di sentire e di conoscere, in breve alla sua più alta salute » (14).*

In questo edificante brano la mitologia regressiva, il concetto romantico di malattia « liberatrice e purificatrice », è esibito come ideale progressista, come intuizione necessaria al disoccultamento del fine della storia.

Ma per compiere questo scambio delle parti, Thomas Mann ha dovuto caricare la sua gracile filosofia di un peso troppo grande, ha cioè dovuto assumere una fra le meno maneggevoli categorie del progressismo: l'idea nietzschiana della « reazione come progresso ». Fermamente persuaso che questa sia la via per annettere al romanticismo le speranze del mondo moderno, egli afferma, con gli accenti della più pura demagogia reazionaria, che:

> *« il principio rivoluzionario, in fondo, non è altro che l'anelito a quello che Novalis ha chiamato il mondo essenzialmente migliore. E' il desiderio di conoscere e di prendere coscienza che ci guida sempre più in alto, la tendenza e la volontà di distruggere, diventando consci dell'inconscio, certe apparenti perfezioni e apparenti armonie della natura, che si fondavano, incerte e immeritorie, sulla base dell'incoscienza » (15).*

Se non che il progressismo di Nietzsche è la compiuta negazione dell'ideale iniziatico della civiltà degli « spiriti puri e illuminati »: è un progressismo barbaricamente felicitario, dato all'immediatezza, alla ricerca della vita bella e alla proclamazione del primato dell'essere sul giudizio degli « intellettuali ». E' un progressismo che lapida e dileggia la gnosi dei

(12) Novalis: *« Frammenti »*, 1623 e 1655.

(13) Novalis: *« Frammenti »*, 1720.

(14) T. Mann: *« Dostoiewskij, con misura »* in *« Nobiltà dello spirito »* op. cit. Cfr. anche: *« Lo spirito della medicina »*, in *« Scritti minori »*, op. cit. dove la malattia è esaltata come "via geniale verso l'umanità e l'amore".

(15) T. Mann: *« La posizione di Freud ecc. »*, op. cit.

filosofi umanitari, che guarda alla fondamentale bellezza e sanità della natura come gli ebrei, nel deserto, guardavano al serpente guaritore; che usa la comunione con la natura quasi come un sacramento di salvezza.

Da qui la necessità, che Thomas Mann avverte, di mettere in parentesi il materialismo nietzschiano, di declassarlo fra gli aspetti minori e spregevoli della filosofia del superuomo, per fare spazio alla scoperta di un Nietzsche stoico e angelista, interamente consacrato all'orgoglio spirituale.

Nell'opera di Thomas Mann il restauro della filosofia di Nietzsche inizia, in modo assolutamente acritico, con l'accettazione della leggenda secondo cui il grande filosofo si sarebbe fatto contagiare volontariamente, avrebbe cioè scelto la malattia come strumento per punire la vita nell'umiliazione e nel dolore del proprio corpo. Evocata così la figura grottesca di un Nietzsche dato alla stoltezza autolesionistica, egli si chiede che cosa caratterizza il santo. La risposta è un classico di quell'ascetica mortificatoria e angosciante che, da Lutero in poi, domina il pensiero tedesco:

> *« caratterizza il santo che egli non fa nulla di quanto gli piacerebbe e fa invece tutto quanto non gli piace. Nietzsche è vissuto rifiutando tutto quello che venerava e rinunciando perfino alla venerazione. Questo è l'atto di superarsi, si "saltar sopra se stessi", di cui parla Novalis, e che egli pensa essere in ogni condizione l'atto più alto... In Nietzsche questo atto è mordere sanguinoso nel vivo della sua stessa carne, è mortificazione, è moralismo. Anche il suo concetto della verità è ascetico: verità è per lui ciò che fa soffrire, ed egli diffiderebbe di ogni verità che gli facesse bene » (16).*

Mai come qui è chiaro che l'opzione pneumatista, il rigetto superbo della natura, coincide con il rigetto della consolazione che è nella fede cristiana, e quindi nella scelta di una fede disperante, avversa agli infiniti desideri dell'uomo. E mai come qui è chiaro, oltre le ambiguità e gli eccessi che ne costituiscono la « sovrastruttura », il fondo irriducibilmente sano di Nietzsche, del Nietzsche che è dissipato, corrotto e reso intollerabile dalla elezione di Thomas Mann.

Dopo un simile « trattamento » quello che rimane di Nietzsche è infatti uno squallido profeta dell'umanitarismo, cioè la contro-figura del vero Nietzsche, del filosofo che si è rivolto al creato per benedire e glorificare.

Questo è di una tale evidenza che, prima di piantare la sua bandierina, Thomas Mann deve promuovere a consenso le più feroci irrisioni di Nietzsche, il canto di disprezzo e di sana gioia, vorremmo dire di santa sensualità che Nietzsche intona davanti ai monaci dell'intellettualismo e della falsa purezza:

> *« Nietzsche suppone che nel mondo avvenire le forze religiose potrebbero essere ancora tanto forti da creare una religione alla Buddha, che cancellasse le differenze delle varie religioni. e la scienza non avrebbe nulla contro questo nuovo ideale. "Ma, aggiunge, non si trattasse proprio di questo? E se invece si trattasse proprio di questo? Quando Nietzsche proclamò la morte di Dio, una decisione per lui significava il più grave sacrificio. per chi la prese se non per l'uomo, per elevare ed esaltare l'uomo? Se fu un ateo, se riuscì ad esserlo, lo fu per amore degli uomini. Egli deve dunque rassegnarsi ad essere chiamato umanitario, come deve lasciare che la sua critica della morale venga intesa come l'ultima forma dell'illuminismo » (17).*

(16) T. Mann: *« La filosofia di Nietzsche »*, op. cit.
(17) T. Mann: *« La filosofia di Nietzsche »* op. cit.

In nome dunque della « religione umanitaria », del sincretismo tollerato dalla scienza e dell'illuminismo alla Buddha (Buddha, forse, non significa illuminato?) Thomas Mann espunge il naturalismo di Nietzsche e lo butta al nascente nazismo come il resto volgare di un nobile banchetto.

E' come prodotto di questo « resto spurio » che Thomas Mann condanna il nazismo degli inizii, quello che si presenta come liturgia naturalistica: affermando che il nazismo è l'esplosione incontrollata dell'idiozia della natura, la vita come forma della barbarie anti-spirituale e anti-intellettuale.

Infatti Thomas Mann analizza il « fenomeno » Hitler con l'occhio del naturalista che esamina un « fatto » della storia naturale, e lo condanna come si condannerebbe un'erba maligna, capace soltanto di attuare il piano di una « magia nera », di una violenza sabbatica contro lo spirito, contro « la serena magia, la mediazione lunare ed ermetica che lo spirito compie tra sé e la vita » (18). E conclude affermando che la « malattia » antispirituale che il nazismo diffonde è la salute della natura, la massima lontananza dallo spirito.

Ora è qui, nella falsa prospettiva in cui il nazismo è arbitrariamente collocato, che la filosofia nietzschiana rimbalza violentemente contro l'umanitarismo: nel seguito dell'avventura nazista appare infatti che la « magia nera » non combatte contro lo « spirito » e la « cultura » ma anzi educa gli spettri notturni della cultura per combattere contro il sangue e la vita. Questo è il nazismo: una cultura « purissima », che corrompe e domina la scienza, la fa partecipare alle ossessioni del pneumatismo, all'odio contro la vita.

Gli è che la « medicina » nazista ha il suo fondamento nell'idea che il pensiero umano abbia la autorità necessaria per giudicare la natura, per rovesciare il giudizio di bontà che sulla natura è dato nel Genesi. In breve: nell'idea della natura come male, cioè in un principio in cui è impossibile non riconoscere i tratti della gnosi di Novalis e di Thomas Mann.

> *« Nella vita, ciò che è biologico non è mai bello, e può anche essere orribile e antiestetico e ributtante. Questo si può dire del mangiare, giù giù fino all'ultimo atto della digestione. La vita è fatta così, e queste sono cose necessarie. L'atto cruento del parto non è una cosa bella e nemmeno lo è la fine di una vita e un'agonia che dura dei giorni. Ma ciò che conta è come si vedono questi fenomeni. Essi ci diverranno sopportabili e ci appariranno quello che sono in realtà... quando si inquadreranno nella visione dell'esistenza in generale, insieme alla concezione del logos. Io credo che il medico possa gettare le basi scientifiche per imporre l'idea dell'eutanasia, che il teologo lo possa aiutare ad elaborare queste sue rivelazioni e che, infine, l'autorità statale possa dargli la possibilità di aiutare gli esseri umani » (19).*

E' la giustificazione del medico Karl Brandt, uno fra i massimi responsabili del piano nazista per l'eliminazione delle « vite indegne di essere vissute ». Una giustificazione che toglie l'ipotesi, anche la più vaga, di una parentela fra il nazismo e il naturalismo, e però riporta il nazismo nel grande filone della gnosi umanitaria.

(18) T. Mann: *« Fratello Hitler »*, in *« Scritti minori »*, op. cit.
(19) *« Medicina disumana »* - Documenti del processo di Norimberga contro i medici nazisti, pag. 165. Milano 1967.

Del resto nella filosofia nazista della scienza il disprezzo della natura non è la sola risonanza umanitaria. Oltre l'orrore per la « vita biologica » Karl Brandt assume infatti l'orrore per la causa di essa, l'idea che la « vita indegna di essere vissuta », la vita degli ammalati incurabili come la vita degli « esseri impuri » non sia opera divina e però che al principio del mondo sia anche una causa non-buona. Qui la citazione di Lutero è decisiva:

> *« anche la chiesa — e qui alludo a Lutero — ha detto spesso che non è certo un'esistenza voluta da Dio quella che è condotta da un idiota, e per Lutero era addirittura una cosa contro natura. Nel 1940 e nel 1941, quando praticavamo l'eutanasia, ci giunsero numerose lettere che erano essolutamente ragionevoli e comprensive e che in fondo erano favorevoli » (20).*

Questa « intuizione teologica », nel sistema nazista, santifica l'alleanza del medico con la malattia, trasforma l'eliminazione dello « indegno » in un atto sacerdotale, in una forma del sacro combattimento che le forze della luce e dell'intelletto sostengono per emanciparsi dalle forze tenebrose della natura.

Ecco il vero mostro: lo spirito acciecato dall'orgoglio e dalla follia, lo spirito che scende in guerra contro l'umile materia. Quello che importa capire, la verità senza cui il mondo moderno apparirà sempre come un enigma, è che nel nazismo si manifesta un peccato ben più radicale della « ferocia belluina » e anzi: che imputare il peccato nazista alla « ferocia belluina » è un non-senso, un modo di innocentare il peccato e quindi il principio di un nuovo peccato, di una nuova parabola dell'umanitarismo distruttivo.

« Qui veut faire l'ange fait la bête ». Questa è la lezione che dobbiamo ricevere dall'esperienza nazista, se vogliamo conservare la speranza in un mondo abitabile.

L'ultimo grande romanzo di Thomas Mann, *« Doctor Faust »*, è illuminato per un attimo da questa verità, dalla visione della sanguinaria parabola della « scienza » nazista come imbestiamento dell'« angelo », come caduta dell'Aufklarung nella « medicina » disumana.

Scrive allora Thomas Mann, con i toni accorati di un'autocritica:

> *« io dico: questa è la nostra vergogna. Ed è forse ipocondria sostenere che tutto il germanesimo, tutto lo spirito della filosofia tedesca, il pensiero tedesco, la parola tedesca sono colpiti da disonore? Questo regime che ha compiuto il passo col nulla non è stato forse, nelle parole e nei fatti, l'attuazione di una mentalità e di una visione del mondo alla quale si deve riconoscere un carattere genuino che il cristianesimo trova, non senza orrore, nei lineamenti dei nostri grandi pensatori, nelle possenti figure del germanesimo? Io domando, e forse domando troppo? Ahimé! è ben più d'una domanda se questa umanità sconfitta si trova ora con lo sguardo errante davanti al nulla » (21).*

Il vero volto di Hitler è dunque il volto di Goethe. Davanti a questa « sacrilega » verità, davanti a questo specchio che rivela il lato umanitario della scienza distruttiva e però il lato propriamente satanico di quella

(20) *« Medicina disumana »*, op. cit. pag. 164. Brandt si riferisce a quei teologi protestanti che (anticipando la linea della accusa) sollevarono obiezioni giuridiche circa il modo in cui veniva decisa la somministrazione dell'eutanasia e però si dichiararono favorevoli al principio dell'eutanasia.

(21) T. Mann: *« Doctor Faust »*, cap. XLVI, Milano 1961.

che ormai solo una stolta abitudine si ostina a chiamare « religione dell'uomo », Thomas Mann trova rifugio nel nome del cristianesimo, ma non nella verità « vitalista » del cristianesimo, non nel cristianesimo come amore della vita. Il suo ultimo appello, infatti, è un appello alla vuota parola dei suoi « mistici », da cui trae l'illusione di superare il nazismo mediante una religiosità generica, orientata a un « paradiso » immateriale e però non cristiano, a un nirvana in cui « lo spirito rimane come lume nella notte completa ».

Il superamento diventa così caduta, regresso alle fonti romantiche, novalisiane del nazismo e della sua « scienza ».

L'esperienza del tempo che viviamo ci fa capire, mediante indicazioni perentorie, che la rinascita della scienza nazista, la ripresa di quella medicina disumana che noi vediamo attuata ogni giorno in misura di eutanasia « temperata », di pratiche anticoncezionali e, da ultimo, di sterilizzazione massiva delle « bocche inutili » all'India, passa da « superamenti » illusori, del genere di quello compiuto da Mann.

I mostri, infatti, si vincono esorcizzando la « montagna incantata » da cui sono discesi, cioè mediante l'atto di un radicale rifiuto del pensiero, delle assurdità, della disperazione gnostica.

In altri termini: davanti all'impugnazione gnostica, all'odio con cui l'orgoglio spirituale si rapporta alla natura, alla mistagogia che offre i farmaci della punizione e della dissoluzione, la sola risposta possibile è l'amore della natura, la fede che annuncia l'intrinseca bontà della natura.

Sulla linea segnata da Nietzsche, nel segno di un cristianesimo « dionisiaco », cioè ubriacato dal desiderio e dalla gioia dell'essere, « dal caldo, amabile vino dell'essere », le più vere intuizioni poetiche del nostro secolo hanno anticipato questa risposta che, oggi, l'habitus con cui la chiesa militante affronta la suprema sfida dell'errore: la scienza veramente umana, la « gaia scienza ».

Lo ha intuito, ad esempio, Péguy, il quale spiega il merito « scandaloso » della santità innocente come il merito della vita che, in se stessa, venera il dono divino e però giunge a dire che il pianto con cui il fanciullo invoca il latte materno è preghiera e virtù al cospetto dell'Altissimo.

E lo ha capito il genio teologico di Kafka, che risolve il disperante enigma del « processo » con le parole della fede vitalista: « la logica della legge è incrollabile, ma non resiste a un uomo che vuol vivere ».

I mostri sono riapparsi nel mondo, sono nel mondo moderno nella misura in cui lo spirito dell'uomo moderno si è dato a speranze di morte e però alla legge inflessibile, a un kafkismo vuoto e suicida.

Solo l'umiltà davanti alla legge, solo l'invocazione fedele della vita può disperdere i mostri. Non la presunzione (peraltro già sperimentata) di assumere la giustizia « angelica », ma la violenza terribile che è nel più semplice e nel più innocente fra gli amori umani. Questa « ascesi all'ingiù », questo ritorno alla pianura dopo le tragiche esperienze delle « vette incantate » è il compito dell'uomo moderno, è la prova del fuoco e dell'amore che egli deve esibire davanti alla legge.

PIERO VASSALLO

LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo
Maria Chiesa
Alberto Gagliardi
Anna Leonardi Chiavacci
Ulisse Malagoli
Giacinto Scaltriti
Piero Vassallo

ENRICO DE NEGRI: « LA TEOLOGIA DI LUTERO » - La Nuova Italia editrice, Firenze 1967.

Abbiamo dunque un contributo italiano allo studio di Lutero: un contributo speculativo di grande interesse.

La tesi dell'autore ci sembra contenuta in quelle due parole: « gnosi luterana », che si trovano tre o quattro volte nel testo ma sono sottese a tutta l'esposizione della teologia di Lutero.

Ponendosi da un punto di vista speculativo, considerando cioè l'incatenamento delle idee per se stesso, e vedendo in Lutero più il fondatore di una scuola di pensiero che un riformatore ecclesiastico, il De Negri ci ha dato una fisionomia di Lutero che si discosta da quella corrente: ci ha messo in luce le « ragioni » di Lutero, cioè la struttura razionale della sua esposizione del cristianesimo, in breve, appunto, la sua teologia (nel senso proprio in cui questa parola è usata).

Il carattere gnostico del luteranesimo è visto però dal De Negri soprattutto per rispetto ad Hegel: la filosofia hegeliana del divenire dei contrari l'uno nell'altro, il combinarsi in una sintesi risolutiva è contenuta nella particolare versione luterana della « communicatio idiomatum ».

Il De Negri espone questa dottrina luterana fondandosi su un testo tardo, il « De predicatione identica ». La logica naturale si fonda sulla incomunicabilità delle sostanze: quella divina no. Ad esempio di questa affermazione, Lutero ricorre alla trinità e alla incarnazione ma anche al corpo di luce che rende gli angeli visibili o alla colomba e alle lingue di fuoco come mezzo di manifestazione dello spirito. L'incarnazione è dunque un caso particolare di una legge del mondo divino: « Ascondito tra le ali della colomba il *gestalter heilger Geist* giunge lontano, varcando i secoli e posandosi di preferenza nelle dimore dei filosofi tedeschi. Attraverso la gnosi luterana altre genti fruiscono dei suoi doni, senza pertanto riconoscerne l'origine » (p. 284).

Ma non sono soltanto questi i casi di comunicabilità delle sostanze di cui le Scritture ci danno testimonianza: « Dio suole o realmente e realisticamentemente incapsulare ovvero includere e implicare nel proprio verbo che di per sé è un'essenza spirituale, un contenuto di tutt'altra natura: a Noè diede la parola "dov'era incluso l'arcobaleno", ad Abramo la parola dov'era incluso Isacco, a Saul la parola dov'erano inclusi i delendi Amaleciti: nella parola di Cristo è incluso il pane, che include il corpo, ed è inclusa insieme l'intera persona ».

La "communicatio idiomatum" è dunque una costante della realtà divina: Dio rende comunicabili le sostanze, sintetizzabili le forme.

Ciò che la ragione trova cotraddittorio, per Dio non lo è. De Negri cita Lutero: « Qui non si deve parlare secondo ciò che le essenze sono in loro stesse distinte e di due specie... bensì secondo l'essenza dell'unità dopo che tali essenze diverse sono divenute, ciascuna a suo modo, un'essenza di una sole specie. E così è in verità: tali nature diverse, appena convengono in una ricevono veramente da un tale contesto un'unica essenza nuova, secondo la quale esse legittimamente diconsi un'unica essenza, sebbene ciascuna per sé sia una sola essenza propria...

«Sebbene il corpo e il pane siano due nature diverse ciascuna per se stessa e quando esse siano scisse l'una dall'altra, l'una indubbiamente non sia l'altra; tuttavia appena si incontrano insieme e divengono un'essenza del tutto nuova, allora, per quanto riguarda quest'essenza una e nuova esse perdono la loro distinzione e divengono una sola cosa » (p. 290).

Il mistero dell'unione ipostatica e quello della presenza reale sono tali appunto perché la natura umana rimane e perché il pane non diventa Cristo.

Il mistero nasce appunto perché è conservata la ragione, e dunque il

principio di incomunicabilità delle nature: per questo la dottrina cattolica può parlare di mistero. Ma qui nasce invece una nuova logica, « logica del divenire », una geometria non euclidea sul piano della metafisica, un sistema fondato su un principio opposto a quello della logica comune e della metafisica classica, non radicato sull'esperienza, come queste due, ma sulla "sola fides".

Per questo l'autore può parlare propriamente di gnosi e presentire, in Lutero, Hegel e Marx: « la gnosi luterana infine, insistendo meno sul Cristo e più sulle categorie atte a fruire dei suoi idiomata, radunerà in un'enciclopedia del divenire tutti i misteri dell'universo, comprensibili o no alle menti umane. Non è stata una laicizzazione delle verità rivelate, ma un'infusione di dogmi e di moduli religiosi nel dominio altrimenti riservato alle facoltà naturali, salvo a intendersi su questa natura stessa » (p. 308). Sono le parole con cui si chiude l'opera del De Negri. Da queste parole potrebbero partire delle osservazioni, certo diverse dal piano di ricerca su cui si colloca il De Negri, sul valore che ogni gnosi ha come sollecitazione della teologia tradizionale. Ogni grande ondata gnostica suscita una risposta teologica tradizionale: ciò fu anche il caso del luteranesimo.

E ciò appunto perché ogni gnosi finisce con il sottolineare la dimensione spirituale del reale, e a costringere la tradizione a porsi sul piano della speculazione.

Sarebbe stato certo interessante che il De Negri avesse più ampiamente giustificato questa sua qualifica di « gnosi » attribuita alla teologia luterana. Ogni gnosi consiste nella postulazione di una ragione pura, staccata dall'esperienza e contraddittoria per rispetto alla metafisica classica e alla teologia tradizionale che ad essa rimangono ancorate. E ciò perché ogni gnosi si fonda sul principio della negatività dell'ente: l'ente appare come la contraddizione a Dio. Il De Negri ci ha raccolto quà e là formulazioni luterane che possono essere considerate esemplari, di questo principio: « Coram Deus malum sit, quicquid est nostrum » (p. 68). « Cieca ragione: tutto ciò che pensa di Dio, è idolo » (p. 73). « Giacchè come in sua natura Dio è incommensurabile, incomprensibile e infinito, così è intollerante della natura umana » (p. 127).

L'antiragione è ancora sul piano della ragione, è la ragione assoluta, slegata dal senso e dall'esperienza.

Ciò spiega la permeabilità del protestantesimo ad ogni forma di razionalismo, anche di tipo illuministico e liberale: perché in esso appunto vi è la gnosi, cioè la più assoluta e conseguente forma di assoluto razionalismo pensabile, quello della ragione come assoluto: come la filosofia di matrice luterana ha abbondantemente provato.

G. B. B.

TITUS BURCKHARDT: « SCIENZA MODERNA E SAGGEZZA TRADIZIONALE » - Traduzione di Angela Terzani Staude, collana « Documenti di cultura moderna » diretta da Augusto del Noce ed Elémire Zolla, Borla editore, Torino 1967.

Secondo l'autore l'opposizione tra la scienza moderna (la « scienza non saggia ») e la saggezza tradizionale consiste in questo: che per la saggezza tradizionale « la integrità delle immagini costituisce il vero valore del mondo visibile, conferendogli il suo carattere di simbolo e di metafora, per la scienza moderna solo lo schema concettuale, al quale siano riferibili certi processi spazio temporali, possiede un valore conoscitivo » (p. 41).

La posizione del Burckhardt non è

quindi la posizione di un critico dello scientismo ma quella di un critico dell'esperienza comune (e non solo scientifica), la esperienza che ha per suo oggetto la serie dei processi spazio-temporali.

Burckhardt spinge tale critica a una vera e propria lapidazione dei concetti di tempo e di spazio « colpevoli » di vanificare la scienza moderna, cioè di impedire la percezione simbolico-metaforica del mondo visibile.

Per dimostrare l'irrealtà del concetto di tempo Burckhardt assume le teorie emanazionistiche di Plotino (« il mondo non ha altra realtà oltre a quella derivatagli da Dio, esso è in questo senso il suo riflesso o la sua emanazione ») le compone — alla bella e meglio — con la dottrina cristiana della creazione ex nihilo (« l'apparente contraddizione fra le due concezioni si risolve quando si consideri che il tempo, quale espressione del mutare e del trapassare, non può essere stato prima della creazione ») e conclude: « ciò che nella teoria delle emanazioni divine appare come una gerarchia che si estende da una realtà superiore verso una realtà inferiore, nella storia della creazione si presenta come svolta temporale. Il mondo corporeo ha in effetti un principio temporale ed una fine temporale; ma in un senso fondamentale o, se così vogliamo, logico, l'universo comincia e finisce fuori dal tempo, dal momento che la sua durata è nulla rispetto all'eterna ora di Dio » (p. 29).

Per dimostrare l'irrealtà del concetto di spazio, Burckhardt sorpassa il più noto e il più fatuo dei dilemmi kantiani e dichiara con candore propriamente magico che la materia, le «cose» non esistono al di fuori del « materiale psichico»: «tutto ciò che forma per noi la sostanza sensibile e il nesso logico del mondo è di natura puramente psichica o materialmente sottile. Invano si tenta di indagare che cosa il mondo sia al di fuori di questo contesto materialmente sottile, poiché questo al di fuori non esiste, avvolto dovunque dalla condizione sottile, il mondo fisico non è altro che un contenuto del medesimo, sebbene nello specchio di questa condizione esso appaia come un ordine esistente materialmente per conto proprio » (p. 99).

Da qui alla spiegazione del mondo come « sogno » dell'anima universale (o del Sé, per dirla con la paroletta che l'autore raccoglie dalla saggezza dei gurù) il passo è breve. Burckhardt lo compie non senza concedere alla comicità: « le infinite visioni proprie ai diversi individui del mondo sensibile si corrispondono nel loro contenuto e, a dispetto del loro carattere frammentario, formano assieme un'entità compatta » (p. 99).

Si compone così il quadro di un universo simbolico, cioè smaterializzato, pneumatico, in cui tutti gli esseri sono radicati nell'Essere spirituale e però appaiono individuati e materializzati a causa della vicenda drammatica dell'Essere, del suo misterioso scendere e salire da una realtà inferiore ad una realtà superiore e viceversa. Il folle schema del « moto perpetuo » gnostico, in una parola.

P. V.

PAUL BERNARD GRENET: « ONTOLOGIA » - In appendice, Enzo Maccagnolo: « Note sull'ontologia in Italia », Paideia editrice, Brescia 1967.

Qualunque libro che serva a diffondere efficacemente nel mondo moderno la filosofia dell'essere è utile, perché la caratteristica del pensiero moderno è di avere abbandonato, da Cartesio in poi, la via che porta all'essere. Così il Maccagnolo (p. 343).

Per le persone frettolose, potrà essere già molto istruttivo un colpo d'occhio alla sintesi del capitolo II, dedicato alla « statica dell'essere », che si conclude con la seguente convinta proposizione: « contemplando la nozione di essere in quanto essere, il pensiero umano scopre la propria leg-

ge e le proprietà più generali del reale (p. 237).

Per le persone più disponibili e, a maggior ragione, per i professionisti della filosofia, lo studio attento del volume dovrebbe portare a una verifica decisiva: il limite del tomismo di sviluppo e di divulgazione come è oggi conosciuto. L'autore medesimo sembra smarrirsi, confondendo il lettore, quando cita Teilhard de Chardin come se fosse un maestro o un antesignano in materia di metafisica (p. 39, 130, 162).

Da quanto dice l'autore sullo « statuto logico della nozione di essere » (p. 196/237), emerge quella che vorremmo definire l'involuzione, per non dire la deviazione del tomismo corrente. Questo tomismo è tutto fondato sul fatto che l'oggetto dell'intelletto è l'ente, dimenticando che san Tommaso dice più precisamente che è l'ente e l'essenza (De ente et essentia, capitolo I, primo periodo). Per san Tommaso la penetrazione dell'essere attraverso la conoscenza dell'essenza è di tale momento che al culmine dello sviluppo dell'essere umano, cioè nella visione beatifica, l'oggetto è « l'essenza di Dio ».

Ciò posto ognuno può rendersi conto della gravità dello sbandamento o dell'involuzione quando si legge nel libro: « Essenza non è che un nome che designa ciò a cui si pensa, senza affermarlo e senza negarlo » (p. 212). Il nostro autore espone con profondità ciò che vuol dire e, sul piano dell'essere, non c'è che dire. Ma se si rilegge parallelamente il seguito di Tommaso nel capitolo I del trattatello « De ente et essentia », si rileva come per l'Aquinate l'essenza sia tutt'altro che un semplice nome. Tommaso dice esplicitamente che l'essenza è la « quiddità » (quod quid erat esse), la « natura » (secundum ordinem ad propriam operationem rei), la « forma » (secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscuiusque rei, sicut dicit Avicenna in 2 Met. suae).

Sviluppando la metafisica puramente sul piano dell'essere, si arriva a dimenticare la tesi fondamentale dell'Aquinate circa la distinzione reale tra esistenza ed essenza.

In ogni capitolo l'autore affronta i filosofi moderni con impeto e ammirevole competenza. Ma siccome tutto il pensiero moderno è alla ricerca della quiddità dell'essere, mentre il tomismo corrente non se ne occupa, tale critica nonché sterile è controproducente. Il mondo moderno ribadisce il convincimento che, dietro la grande facciata della filosofia dell'essere, il tomismo non abbia nulla da dire.

Tommaso dice esplicitamente che le creature hanno un duplice essere, uno proprio « in rerum naturae », e uno « simpliciter » migliore in Dio (S. T., I, 18, 4; C.G. 1, 13; De Ver. 4, 8). Ora è vero che san Tommaso parte dall'essere proprio delle cose, eleggendo all'uopo Aristotele come filosofo; ma non è vero che trascuri o sconfessi l'altro aspetto « divino » delle stesse cose. E' invece quest'ultimo lo aspetto vero del mistero dell'essere dell'uomo che Tommaso ha presente perché è quello il vero ultimo fine dell'uomo, toccato il quale, il suo « essere proprio» si deifica. Non sarà una trasformazione, ma una trasfigurazione. Tommaso ci dice che sarà un capovolgimento criteriologico (S. T. 1. 89, 1: I, II 67,2) e un mutamento di specie ma non di sostanza (C. G. 4, 97).

In san Tommaso questo aspetto – che erroneamente viene detto platonico, poiché allo stesso titolo si potrebbe dire hegeliano avanti lettera — è meno latente, meno implicito, meno virtuale di quanto si stenti persino a riconoscere. Le « ragioni eterne », quindi le idee divine, quindi la « ratio » di come le cose possano essere « Dio in Dio », vengono regolarmente poste da san Tommaso come chiave di volta dei massimi problemi: così è di Dio nelle cose (S. T., I, 1, 8, 3), delle cose in Dio (S. T., I, 18, 4), c., ad 2, ad 3), della conoscenza (S. T., I, 84, 5), della morale (S. T. I, II, 15, 4; 74, 7), della legge (S. T. I, II, 93, 3), della grazia (S. T., I, II 113, 9), dei carismi (S. T., II, II, 173 1), dell'estetica (S. T. II, II, 152, 5)

della deificazione dell'uomo (S. T., I, 12, 2; I, II, 3, 7, ad 2, 8; III, 1, 2).

Ciò posto, si vede a quale livello di «embriologia» si trova il pur prezioso tomismo corrente, e come il fondamentale pernio aristotelico dell'analogia dell'essere, possa trasformarsi in una trappola (pp. 247, 290). Se, infatti, l'analogia serve a sentenziare che il soggetto proprio delle cose non potrà mai congiungere all'essere divino che ha in Dio, all'uomo rimarrà per sempre precluso tutto ciò che san Tommaso dice delle «ragioni eterne» al termine di tutti i più vitali problemi dell'uomo, e soprattutto all'uomo sarà preclusa la visione di Dio e «l'assimilazione» a Dio, in cui consiste la sua beatitudine. Sta scritto che saremo «simili a Dio», perché lo «conosceremo quale Egli è» (I Giov. 3, 2), cioè come «da Lui siamo conosciuti» (I Cor. 13, 12). E Dio ci conosce nel Verbo, e noi lo conosceremo attraverso le idee divine del Verbo (S. T., I, 15, 3; de Ver. 3).

Proseguendo, il nostro autore denuncia una notevole incertezza sul piano della relazione, vuoi predicamentale, vuoi trascendentale (pagg. 65, 126, 130, 166, 178). Certo è un errore quello di Hegel che considera la relazione come costitutiva dell'essere delle cose, in perpetuo divenire dialettico di tesi e di antitesi. Ma la teologia cattolica ha pur fissato il più alto mistero cristiano della Trinità in relazioni sussistenti di tre Persone, le quali fissano a loro volta il secondo mistero del verbo incarnato, da cui si diparte il vincolo con la Chiesa, quale corpo mistico di Cristo, e con le singole membra componenti ognuna come «alter Christus». La «comunicazione» dell'«ordo» trinitario all'uomo elevato dalla grazia, e l'assimilazione trasformante al medesimo per mezzo dell'«ordo» ipostatico di Cristo, è del tutto inesplorato dalla teologia e non pare che siano stati formulati i presupposti metafisici.

Parlando dell'ente intuito per connaturalità e dell'ente riflesso per astrazione metafisica, il Grenet rinnova un equivoco ormai radicato nella tomistica delle scuole (pag. 184, 234). Subito nell'introduzione della «Somma Teologica» (I, 1, 6), Tommaso precisa la distinzione tra conoscenza per connaturalità e conoscenza per riflessione. Ora la conoscenza per riflessione non è uno sviluppo perfettivo, come il fiore dal bocciolo, della conoscenza per intuizione. E' il passaggio, invece, da un modo a un altro di conoscere, il cui proprio non è il passaggio dall'intuizione alla riflessione, perché anche il modo di connaturalità conosce una riflessione nativa. Il passaggio è tra la conoscenza spontanea di natura, in se stessa perfetta, anche se di analfabeti, e la conoscenza scientifica, mediante una logica elevata a strumento di scienza metodica, al punto di essere essa stessa una scienza, senza confondersi a sua volta con la metafisica, errore nel quale è incappato Hegel.

Rimane il problema di come la conoscenza per connaturalità o spontanea si colleghi con quella riflessa sul piano scientifico, sia in teologia, sia in filosofia, sia in tutto lo scibile delle scienze rigorosamente dette. E' un problema di epistemologia, divenuta una scienza anch'essa. Un problema non semplice. Avvertirne però l'esistenza, e liberarsi dall'equivoco dello scientismo, infilatosi nel tomismo a partire dal cinquecento sotto l'influsso del razionalismo, è già salutare.

L'ultima parte del volume si intitola «Dinamica dell'essere», e viene presentata con parole atte a suscitare la gioia del filosofare sull'essere (p. 262). Dobbiamo però notare che nella tomistica formatasi da san Tommaso in poi, è del tutto carente una filosofia qualsiasi su quello che chiameremo l'ente storico. Il pensiero ribelle alla filosofia dell'essere è naufragato nello storicismo immanentista fino al vuoto dell'esistenzialismo più sincero di un Kierkegaard. Ma il tomismo più tomista di san Tommaso, cioè il rigorismo tomista di stretta osservanza aristotelica, si è isterilito nel laboratorio dell'essere, perdendo ogni contatto con la storia in quanto è propriamente la dinamica in cui l'essere si esprime.

G. S.

EDWARD SCHILLEBEECKX: « DIO E L'UOMO » - Traduzione di Giuseppe da Vetralla, edizioni Paoline, Roma 1967.

Si tratta della traduzione dall'olandese del secondo volume dei « Theologische Peilingen » del teologo domenicano fiammingo Edward Schillebeeckx. Il volume, come gli altri riuniti sotto il medesimo titolo, raccoglie articoli e discorsi scritti o pronunciati tra il 1958 ed il 1964.

L'intenzione di questi scritti è indubbiamente unitaria: la relazione dell'ortodossia cattolica con la visione « secolarizzata » e areligiosa del mondo.

Sin dall'inizio appare evidente la ricerca di uno spazio comune, di un linguaggio unitario. Così il bisogno di Dio è visto come « pseudo-religione » e l'atto creatore come principio della dissacrazione: « L'atto creatore di Dio ci immerge in un mondo che si chiama generalmente profano: esso è, per definizione, la dissacrazione di un mondo nel quale la religione esprimeva ancora il bisogno di un Essere che venisse a supplire come un "deus ex machina", le impotenze — senza dubbio provvisorie — delle nostre imprese umane » (p. 252).

In una discussione con gli umanisti olandesi, l'autore scrive che « noi non possiamo mai incontrare il Dio personale a partire dal mondo. Ogni tentativo di impossessarci di Dio con le nostre forze non fa che chiuderci ancor più profondamente nei limiti della nostra vita terrena. In questo senso la nostra esperienza esistenziale dell'assenza di Dio, unita all'attenzione prestata ai problemi intrinseci dell'esistenza dell'uomo e del mondo, costituiscono insieme l'esperienza della nostra inclusione nascosta in un mistero di amore trascendente ma personale... » (p. 101).

Come fa l'esperienza di un'assenza di Dio a noi a convertirsi nell'esperienza di una presenza di noi in Dio e proprio per il fatto che è un'assenza? L'autore esclude che si possa argomentare l'esistenza di Dio e critica le prove classiche di essa come « costruzione dello spirito » (p. 89): d'altro lato « il Dio assolutamente trascendente sfugge per definizione ad ogni esperienza diretta dell'uomo » (p. 91): per cui siamo ricondotti al paradosso: « la conoscenza naturale dell'esperienza di Dio e l'esperienza della mia esistenza contingente in un mondo contingente sono una sola ed una unica esperienza » (p. 100). Siamo dunque in qualche modo ricondotti alla notazione essenziale della teologia della secolarizzazione: la esperienza e la nozione di Dio sono esperienza e nozione dell'uomo. E' la nota « reductio » fuerbacchiana della teologia all'antropologia, accettata anche da Barth, come espressione del suo radicale rifiuto di qualunque « ragionamento » su Dio.

Nella stessa realtà soprannaturale Dio rimane inconoscibile: ma non sperimentiamo Dio al termine dei nostri atti soprannaturali, ma soltanto attraverso dei "segni": « noi non conosciamo Dio che attraverso dei "segni": attraverso la meditazione oggettiva della creazione, quando si tratta della conoscenza naturale di Dio: attraverso la mediazione soggettiva dell'attrattiva di grazia, quando si tratta della fede e dell'intersoggettività con Dio » (p. 288).

E logicamente segue: « Questa presenza reciproca, immediata e intima non può essere raggiunta tuttavia che nella fede: è una quasi assenza » (p. 288).

Nell'ordine pratico la secolarità è, se possibile, ancor più pienamente accettata: « l'umanizzazione dell'uomo e del mondo... per sua natura intrinseca è un'impresa non cristiana: essa non è sopra umana, ma semplicemente umana » (p. 317). Anche nella stessa vita del credente la realtà umana conserva la sua assoluta "laicità": « noi incarniamo (nel mondo) la nostra comunità personale con Dio. Questa incarnazione consiste nell'organizzazione del mondo

stesso, alla quale i non credenti lavorano con noi ma per dei motivi puramente profani » (p. 320). L'azione cristiana si distingue dunque dalla « secolare » o profana solo per l'intenzione dell'operante, che però non impone nessun senso o dimensione specifica dell'opera.

Quale spazio ha dunque, in questa umanità così compattamente immanentistica, la trascendenza divina?

Ogni qualvolta parla di Dio, l'autore si appella alla rivelazione: « dal dogma della creazione (confermato dalla esperienza della nostra contingenza) noi sappiamo che malgrado la sua incarnazione essenziale e la sua implicazione nel mondo l'uomo, come persona, esce direttamente nelle mani di Dio e possiede perciò, da ogni punto di vista, una relazione immediata a Dio che lo chiama come tale, cioè come libertà situate, alla vita» (p. 307).

Del resto « noi non abbiamo alcuna vera esperienza di Dio in se stesso, neanche all'interno di questa reciprocità reale con lui (sc., la grazia). E' in noi stessi che sperimentiamo la testimonianza che Dio ci offre. In definitiva, noi non sperimentiamo che l'esistenza umana alla quale Dio parla personalmente ». (p. 287).

Ancora una volta la teologia si salda in antropologia nella dottrina della provvidenza: « credere nella provvidenza, al contrario, è credere che quando noi compiamo uno sforzo, quando progrediamo interiormente, Dio è all'opera con noi e che, per lealtà verso i nostri sforzi avvalorati da lui, interverrà per correggerne le imperfezioni » (p. 345). Credere nella provvidenza si risolve nel credere in noi stessi e nel buon esito del nostro lavoro.

Non c'è dunque da meravigliarsi che, in questa sottile « reductio » della teologia all'antropologia, la grazia e la Chiesa tendano a ricondursi in concreto alla storia: « Le sua grazia conduce e dirige la storia nella quale noi ci troviamo, al punto che — nei suoi fattori profani — essa ci parla di lui, della sua pienezza di valore, molto più di quanto non sia capace di per se stessa. Certo, soltanto quando la vita è realmente vissuta e assunta tutto ciò che si verifica veramente: le realtà terrestri e la storia non diventano segni di Dio se non quando le viviamo anzitutto nel loro valore proprio » (p. 367).

Così la « secolarità » diviene la « sostanza » del cristianesimo, l'« autocoscienza » della « secolarità »: è su questa struttura di fondo che lo Schillebeeckx dispone le formule tradizionali che ci parlano di grazia e di natura.

L'habitus domenicano qui si sovrappone con una abilità piuttosto scoperta da una struttura di pensiero di tipo teilhardiano. La stessa critica di « Honest to God » fa rimpiangere infine la franchezza del vescovo di Woolwich che ha sviluppato senza tortuosità il suo pensiero.

G. B. B.

SERGIO QUINZIO: « TEILHARD DE CHARDIN » - Collana « Che cosa hanno veramente detto », Ubaldini editore, Roma 1967.

A dodici anni dalla scomparsa di Pierre Teilhard de Chardin le discussioni e le polemiche continuano non solo relativamente alla tematica religiosa ma anche sul significato stesso del successo del teilhardismo. Le esaltazioni e le stroncature sono innumerevoli; nella sola Francia ogni anno vengono stampati oltre un centinaio di saggi sul « gesuita proibito ». Ciò non ostante la questione teilhardiana è più che mai lungi dall'essere risolta o almeno definita nei suoi punti essenziali: e l'atmosfera di incertezza che aleggia sulla stessa figura del padre gesuita e sulla sua visione spirituale non fa che rendere più problematica la valutazione della sua opera.

L'esame della « posizione » del prete-

scienziato si pone su basi indubbiamente complesse per la polivalenza che comporta: la duplice natura di paleontologo e di religioso rende il profilo del Teilhard di difficile focalizzazione. Assai positivo, nel tendere al suddetto risultato, è lo studio che ha condotto Sergio Quinzio: l'esposizione del pensiero teilhardiano, scevra da ogni fronzolo intellettualistico, nell'intento precipuo di offrire un contributo positivo nella controversia, colpisce per la chiarezza, per la proprietà del linguaggio e la ricchezza di annotazioni originali sulla materia, resa limpidamente accessibile anche ai neofiti di problematica teologica. Quinzio analizza con meticolosità gli assunti ed i postulati teilhardiani da una angolazione « realista » illustrandone con misura la dimensione in « valore assoluto ».

Soltanto nelle ultime pagine l'autore abbozza in un giudizio critico la propria avversione all'ottimismo ed al « cristianesimo non dualista » di Teilhard. Per il Quinzio la chiassosa popolarità di colui che a molti è caro acclamare come il nuovo san Tommaso rappresenta una delle prove più evidenti della condizione patologica che attraversa la cristianità nel mondo contemporaneo: « L'entità della crisi è testimoniata dalla stessa evasività delle soluzioni e dalla confusione delle risposte. Così, la figura sfuggente e contraddittoria di Pierre Teilhard de Chardin riproduce perfettamente, con le sue incertezze, i suoi auto-inganni, i suoi sbandamenti, le sue paure, le sue esaltazioni, il suo abile attivismo, la sua sostanziale impotenza, il suo fascino un po' desueto, la figura della Chiesa contemporanea » (p. 153).

Le critiche del Quinzio al modernismo non vanno inquadrate fra le stanche elucubrazioni dei pensatori reazionari, ma tra i sentimenti di una fede attenta e responsabile che vede con dolore l'avvicinarsi della propria religione alle sollecitazioni della mondanità.

Di tale sviluppo, che presuppone una diversa interpretazione della teologia, dell'uomo, del « sacro », il superamento — in una parola — della concezione tradizionale del cristianesimo, Teilhard esemplifica la forma più tipica e grossolana. Il ponte che viene gettato fra scienza e fede, in un tentativo peraltro affascinante, crolla miseramente ed il problema in generale risulta ulteriormente aggravato da codesto fallimento.

L'evoluzionismo è discutibile da tutti i punti di vista. Lo psichismo della materia, la convergenza umana, l'amorizzazione, la cerebralizzazione collettiva — tanto per citarne alcune — sono argomentazioni che hanno avuto come unica conseguenza di attrarre Teilhard nell'orbita materialista. Le sue tesi, che in ogni caso ne dimostrano la pazienza di ricercatore ed il genio intuitivo, scivolano sovente su un terreno fra l'ambiguo ed il dilettantesco che proietta una realtà scientifica in una fantastica prospettiva mistiche ggiante. Il che appare piuttosto poesia, e non già teologia o speculazione.

Come spiegare allora il successo assordante delle formule di padre Teilhard? Secondo il Quinzio, « le prospettive additate dall'originale gesuita toglievano da molti cuori il peso divenuto intollerabile, di una lunga esclusione dalle correnti vive della storia, liberavano dal vecchio e stantio odore di sacrestia dal quale molti ormai, specialmente in Francia, si sentivano oppressi. L'entusiasmo dei seguaci attratti appassionatamente dalla speranza di un rilancio della Chiesa e del cristianesimo nel mondo contemporaneo sembra cedere facilmente alla tentazione di ignorare le difficoltà per fare della "grande sintesi" di Teilhard una bandiera alla quale accodarsi plaudenti, piuttosto che una proposta da valutare obbiettivamente. Oltreché a questo motivo di fondo, la fortuna di Teilhard de Chardin sembra dipendere in misura notevole anche dal carattere composito un po' vago della sua opera, espressa in un linguaggio che è capace di suscitare emozioni piuttosto che di comunicare precisi concetti, essere spesso analogico, approssimativo, retorico, irretito fra molte maiuscole

pieno di strani — ma talora evocativi ed appaganti — neologismi. Infine, sembra che la fama del discusso gesuita sia stata, in definitiva, piuttosto alimentata che ostacolata dal clima di mistero e di condanna che ha fatto di lui uno speciale "caso" proibito, ponendo in primo piano la personale vicenda del prete-scienziato e lasciando lievitare in penombra l'attesa di nuove e meravigliose verità». (p. 76).

A. G.

AUTORI VARI: « CATTOLICESIMO E LIBERTA' » - Collana « Documenti nuovi », Mondadori editore, Milano 1967.

I volumi pubblicati a commento del Vaticano secondo, come questo sulla libertà religiosa, sono spesso frutto di collaborazione di più autori, ciascuno per un aspetto specifico del tema. Il che, se reca il vantaggio di maggior documentazione da parte dei singoli « esperti », porta il difetto di scarsa omogeneità di impostazione e di stile, talché il lettore meno preparato può esserne disorientato.

Tale difetto è riscontrabile anche in questo libro che avrebbe potuto avere invece una validissima funzione nel mettere a fuoco il concetto cattolico di libertà delle coscienze, quale risulta appunto anche dalla dichiarazione conciliare, per quella categoria media di persone che leggono un libro di Mondadori ma non un documento conciliare serbandone solo vaghe nozioni giornalistiche liberamente interpretate.

In tal senso si possono valutare positivi gli scritti di Pietro Pavan che assume la parte di cronista dei lavori conciliari ed opportunamente puntualizza il concetto di libertà religiosa come immunità dalla coercizione esterna; di Josè-Maria Gonzales-Ruiz che ricercando le fonti della libertà religiosa nella sacra Scrittura, le individua nel mandato di Cristo di « non strappare la zizzania » fino al giorno del giudizio escatologico, ed ancora molto felicemente, poggiando sulla prima epistola di san Paolo ai Corinti, raccomanda di lasciare alla « forza dello spirito » l'espansione di un Vangelo che andrà sempre per vie distinte dai « piani del potere temporale ».

Positiva, anche se forse troppo minuziosa e prolissa rispetto alle altre parti, la trattazione dell'aspetto storico-giuridico della questione fatta da John Courtney Murray, che dimostra tra l'altro il costante orientamento dei papi, almeno negli ultimi trent'anni, ratificato nella dichiarazione del concilio.

Molto più lontana dal solco della tradizione, e senza dubbio equivoca, è la trattazione filosofica dell'argomento fatta da Edward Schillebeeckx. Egli sostiene una sorta di relativismo che chiama « prospettivismo » e che nega l'esistenza di una verità assoluta, vuoi perché la verità è « polidimensionale », vuoi perché c'è evoluzione nel possesso della verità; quindi, anche se non osa porsi in posizione esplicitamente eterodossa, soffoca il suo stentato riconoscimento del dogma in una selva di riserve, non ultima la contingenza storica della sua formulazione, che lo svuotano di validità. Nel suo pensiero la libertà religiosa va ben oltre l'immunità della coercizione esterna o i diritti di vita della « zizzania ».

Ad amalgamare i singoli discorsi settoriali ed a dare un'impostazione generale al libro, dovrebbe essere la introduzione, scritta da Nazzareno Fabbretti. Qui gli intendimenti, pur se esposti nella forma nebulosa dell'«intellettuale impegnato», sono chiari. Egli afferma: « Accettando e promulgando il diritto alla libertà religiosa, la Chiesa ammette, di fatto, il con-

tinuo "altrove" della verità » (p. 18). Questo per quanto riguarda il significato di « libertà religiosa ». Ma c'è di più: « I concili del passato — quelli che hanno affrontato i problemi più gravi dell'umanità e della cristianità — hanno cercato, quasi sempre, di porre la Chiesa in condizione di "convertire" il mondo a Cristo, a se stessa. Oggi le modificazioni profonde della società, dal settore della cultura a quello della vita, impongono che sia la Chiesa a "convertirsi" al mondo ». Altrimenti, « la Chiesa resterà, più che in passato, irrisa dai potenti ed abbandonata dai poveri » (p. 33).

Perché questi adoratori del mondo sono terrorizzati dall'idea di restare senza potenti da adulare e masse da ubriacare, che il pulpito cessi un giorno di prestarsi alla loro funzione di portatori del verbo dei potenti alle masse. Niente di nuovo: la Chiesa ha sempre avuto e tollerato nel suo campo, come la zizzania, uomini sensibili agli onori del mondo, megafoni in tonaca ieri del barone, oggi dell'intelligentia.

U. M.

MARIE J. NICOLAS: « THÉOTOKOS, LE MYSTERE DE MARIE » - Desclée editrice, Tournal 1965.

Libro assai utile per aggiornarsi circa la linea di progresso teologico raggiunto dagli studi mariani a tutt'oggi. L'autore non concede proprio nulla a quel sentimentalismo che ha sempre afflitto la mariologia, forse come surrogato alla carenza di più profonde ricerche riflesse, ma è giustamente preoccupato di trovare nella sacra Scrittura la prima documentazione teologica, e proprio per questo tende a equivocare sulla natura e sulla funzione della tradizione come fonte primaria della rivelazione.

L'autore arriva meritatamente al seguente concetto fondamentale con la limpidezza di un cristallo: « Maria è madre di Dio, cioè di un figlio che non è chiamato da essa all'esistenza, ma che da lui è attirata fino alla sua persona divina, la quale persona prende da una madre così "predisposta", la propria umanità » (p. 71). Il natale di Cristo è in qualche modo il proseguimento della generazione del verbo di Dio attraverso il grembo materno della Vergine Maria, come opera propria dello Spirito Santo, la terza persona della trinità. Maria è madre di Dio per una relazione essenziale e quindi permanente al verbo di Dio, onde può essere definita « la relazione di Dio ». L'autore evoca i più bei misteri della Vergine, partendo da quel principio davvero risolutivo: l'immacolata, la corredentrice, la mediatrice, la madre della chiesa, la regina del mondo, la mamma di ognuno.

Il Nicolas si richiama molto alla dottrina di sant'Ireneo, discepolo di san Giovanni, circa la figura di Maria come la nuova Eva. E dice che Maria è la nuova Eva non solo perché ci meritò il Cristo con la sua umiltà, allo stesso modo che Eva ci perdette tutti con la sua superbia, ma anche perché come Eva nacque da Adamo, così il nuovo Adamo nasce da Maria. E' un capovolgimento di valori e di concetti che ci dischiudono il regno dei cieli sopra le realtà pur permanenti del paradiso terrestre. (41, 113, 184). E qui si pone la questione se sia maggior titolo per Maria essere la Immacolata o essere la madre di Dio. L'Immacolata è Maria « in Dio »; Maria come Madre di Dio è « Dio in Maria ». Come scegliere? L'Immacolata è l'idea eterna che Dio ha di colei che

è predestinata ad essere la madre del verbo incarnato. La relazione essenziale di Maria al verbo è l'Immacolata, e perciò potrà essere vera madre di Dio, signora per grazia, della stessa onnipotenza di Dio. L'autore non dice queste cose, ma vi apre uno spiraglio, essendo teologicamente bene impostato con Agostino e Tommaso d'Aquino (p. 77, 80, 86, 90).

Importantissimo il capitolo dedicato alla corredenzione di Maria, la cui proclamazione dogmatica è notoriamente allo studio. L'autore richiama la distinzione tra redenzione obiettiva e redenzione soggettiva: la prima essendo quella del Calvario, l'altra quella della sua applicazione alle singole anime. L'autore si chiede quale dei due aspetti interessi Maria e, certissimo per il secondo (dove è però implicata più propriamente la mediazione universale), rimane incerto, quasi sulla negativa, non per inclinazione ma per rigore teologico, rispetto alla redenzione oggettiva (p. 150).

Ancora incerto è il nostro autore quando richiama la distinzione tra la grazia d'unione in Cristo (l'ipotesi della persona alla natura creata) e la grazia di partecipazione (grazie abituali nell'anima di Cristo, come uomo). Il mistero di Maria sta tutto nel fatto che la sua relazione essenziale a Dio entra in qualche modo nella grazia di unione di Cristo. Questo è pure il mistero della Chiesa e il mistero della deificazione di ogni uomo che viene in questo mondo. Se così non fosse, dove sarebbe il mistero cristiano «quod nos»? (p. 100).

L'autore è costantemente sollecitato dal messaggio di Teresa del Bambino Gesù, la quale riteneva giustamente che Maria non eclissa con la sua gloria quella dei santi, ma si illumina della gloria dei suoi figli. Così è Dio la cui gloria si manifesta nella gioia delle sue creature.

G. S.

GUGLIELMO LUIGI ROSSI: « L'UOMO, ANIMALITA' E SPIRITUALITA' » - Società Editrice Internazionale, Torino 1967.

Materialismo e pneumatismo, negazione della realtà spirituale per la realtà organica e pretesa di ridurre la realtà organica alla realtà spirituale, sono le due facce dell'errore che domina tanta parte dell'antropologia contemporanea. Sono, come scrive il Rossi, « il tentativo di affermare la sintesi di due dati eterogenei escludendo da entrambi il diritto di esistere divisi », come accade, ad esempio quando « si nega la trascendenza divina perché gli interventi divini si appalesano antropomorfici o quando si nega l'alterità dell'oggetto perché avvertita sempre sul filo d'una modificazione del soggetto». Da qui il problema fondamentale dell'opera del Rossi: educare le coscienze ad un'attitudine realistica e però cristiana, capace di comprendere l'intercambiabilità dell'errore e di quello materialista e, di conseguenza, di accettare umilmente la realtà umana, come sintesi di materia e di spirito creato.

Laddove la falsa antropologia denota l'odio anti-umano ora mediante il rifiuto dello spirito ora mediante il disprezzo della materia, il cristianesimo risponde assumendo, come proprio valore, l'intrinseca bontà e bellezza della sintesi materia-spirito e però affermando che il vero significato dell'uomo è unicamente in essa.

Condizionato dall'inclusione di questo problema attualissimo lo svolgimento dell'opera supera quindi i limiti del manuale, anche per la ricchezza dei riferimenti e l'aggiornamento della bibliografia, e si inserisce autorevolmente nel numero dei saggi qualificati sulla controversa materia.

P. V.

RUDOLF SCHNACKENBURG: « REGNE ET ROYAUME DE DIEU » - (Essai de théologie biblique), traduzione francese éditions de l'Orante, etudes théologiques, Paris 1965.

L'opera è importante per il suo soggetto, che la induce ad affrontare problemi rilevanti, in cui si elaborano delle categorie di giudizio, suscettibili di applicazioni anche ad altri problemi.

Il libro esamina il tema evangelico del Regno di Dio e prosegue l'esame per tutti i testi neotestamentari. Il francese dispone di più parole, originariamente sinonime: e il tedesco è ancora più ricco. Se volessimo tentare una traduzione italiana, non del tutto propria, di Herrschaft e di Reich (Régne et Royame) dovremmo forse dire: regalità e regno, tenendo conto che la prima indica una qualifica soggettiva (e in qualche modo potenziale) mentre la seconda parola indica una realtà oggettiva (e può avere il senso di compiutezza, attualità). L'autore vuole indicare con le due diverse parole le due « fasi » del Regno di Dio evangelico: quella già compiuta con la prima venuta di Cristo e quella che si compie con la Parusia.

L'autore esamina analiticamente i testi, che si iscrivono nell'una o nell'altra di queste due fasi: la prima fase è per lui compiuta con la presenza di Cristo, con la sua predicazione, con i suoi miracoli: « la Royauté de Dieu est déjà presente dans sa personne, dans sa parole, dans son action » (p. 134). Quale è il rapporto di questa prima fase con l'*opus* Redemptionis? L'autore non lo dice. Il tema del Regno non è connesso con gli altri temi evangelici: la qualifica di teologia biblica sembra postulare l'assenza di riferimento alla dogmatica.

Non è tuttavia che questa impostazione non lasci traccia sulla stessa linea di ricerca dell'autore. Egli infatti non può non proporsi il tema della Chiesa: egli ha difficoltà a stabilire i rapporti tra Regno di Dio, nella sua prima fase, e Chiesa.

Si noti che Matteo XVI è inteso in un senso escatologico: « le prince des apôtres n'est donc déclaré portier ni de l'Ecclesia ni du ciel: il a le pouvoir de laisser entrer dans le Royame de Dieu futur... La communauté des disciples (le Peuple de Dieu messianique) fondée sur Pierre, le rocher est ainsi destinée un jour à entrer, comme communauté de salut, achevée, dans le royaume de Dieu. Pierre "doit conduire le peuple de Dieu dans le royaume de la resurrection" (Cullman)» (p. 192).

L'ordine di grazia non pare qui manifestato: la validità dell'autorità petrina è di tipo escatologico. E' dunque solo *in spe* che si dà rapporto tra la Chiesa e il Regno di Dio: « la communauté des disciples de Jesus reçoit son sens avant tout de son ordination au Royaume futur: elle doit devenir un jour la communauté divine de la Basileia achevée, cela naturellement après l'épreuve du jugement: et le tri qu'il operera. L'Ecclesia est la communauté de ceux qui attendent le Royaume de Dieu... » (p. 193).

Ciò comporta una certa difficoltà a comprendere il senso dei sacramenti ed in particolare dell'Eucaristia: « la celebration de l'eucharistie manifeste-t-elle son rapport singulier et inamissible au passé et à l'avenir: elle est à la fois répresentation cultuelle de la mort de Jesùs sur la croix, arrivée historiquement une fois pour toutes, et anticipation cultuelle de la communauté achevée avec le Seigneur qui revient » (p. 216).

Naturalmente il sacramento è ricordato, ma non giustificato, in questa prospettiva in cui la comunità è fondata non sul possesso ma sull'attesa del Regno.

Formule più soddisfacenti si hanno quando l'autore esamina il corpus paolino, e soprattutto le lettere della prigionia.

Qui, seguendo lo Schlier, si giunge a stabilire un rapporto più diretto tra Chiesa e Regno: « dans son action, specialement d'ordre sacramentel l'Eglise comprend l'univers tout entier et l'at-

tire dans sa propre réalité remplie par le Christ ». (p. 264).

La debolezza della posizione dell'autore si manifesta quando egli esamina testi del nuovo Testamento diversi dai sinottici e dal corpus paolino. Egli non ha considerato il quarto Vangelo, perché ha limitato la sua inchiesta al solo termine di Regno: e quando lo trova in Giovanni, gli è difficile mantenere il punto di vista strettamente storico e immanente che ha scelto. Giovanni considera infatti la dimensione ad un tempo attuale e trascendente del Regno. L'autore giunge poi a trovare nelle Pastorali, nella lettera agli Ebrei, nella 2 Ptr. espressioni « ellenistiche » come il concetto di « paradiso » e di « partecipazione alla natura divina ».

« Car, dés que la pensée grecque se fera dominante, on mettra facilement en équivalence "Royaume du Christ" et ciel: puis, dans les siècles postérieurs, on interpretera aussi le "Royaume des cieux" de Matthieu comme signifiant le "ciel", meconnaissant ainsi le véritable sens de la formule. On sait les conséquences de ce processus par l'histoire récente de la théologie et de la piété: le régard s'est deplacé de l'éschatologie généralement cosmique, pour se porter sur l'espérance individuelle d' "arriver au ciel" aprés la mort, de parvenir à l' "au-delà" ».

Ci troviamo ancora una volta di fronte alla contrapposizione tra immortalità e resurrezione, tra « pensiero greco » e « pensiero ebraico »: e all'implicita affermazione che il vecchio Testamento non conosce la immortalità.

Così la difficoltà a fondare il concetto di una comunità che possiede il Regno (e che cos'è il Regno se non il «consortium naturae divinae»? può essere degradato a una restaurazione del dominio edenico sulla natura sensibile? può essere ridotto a una perfetta integrazione - dominio dell'uomo sul cosmo?) si lega e si fonda con la difficoltà di riconoscere, sul piano della teologia biblica, il significato ed il valore dello spirito: con la conseguente disgregazione della teologia naturale e la implicita riduzione del cristianesimo ad un piano non razionabile.

G. B. B.

JULIUS EVOLA: « IL FASCISMO » - (Saggio di un'analisi critica dal punto di vista della destra), Volpe editore, Roma 1964.

L'opera politica di Julius Evola (pensiamo sopra tutto alla sua « Rivolta contro il mondo moderno ») è valutabile alla stregua di un tentativo di riprendere i miti neopagani e pseudo-apocalittici del ghibellinismo e però è collocabile nel quadro della reazione « religiosa » che combatte il materialismo e lo scientismo moderni con spirito implicitamente (e in Evola talora formalmente) anticristiano.

Per Evola, infatti, il vero stato è quello che assimila ed esaurisce la funzione che è propria ai tre poteri ecclesiali: è una « macchina » che, dall'immanenza, « attira » il mondo verso la trascendenza (l'autotrascendenza, per usare la terminologia evoliana), secondo una dialettica purificatrice, dominatrice e « realizzatrice » che fu, appunto, propria alle vedute dei teologi di parte ghibellina.

La politica antimoderna, cioè capace di rovesciare la « polarità » materialistica che, secondo Evola, è il male che domina il mondo moderno, è così racchiusa nella formula pagana (o più esattamente « gentile »), delle consacrazioni imperiali: « chi è re sia pontefice », il potere che l'uomo ha sopra il mondo è, immediatamente e naturalmente, un potere « supernaturalistico », cioè capace di costruire un ponte tra l'uomo e l'uomo assoluto, tra il mondano e il « non più mondano ».

Il « punto di vista della destra », da cui Evola svolge la sua critica del fascismo, coincide con il punto di vista di questo « ghibellinismo assoluto »: non si tratta della destra « borghese » ma della destra che è « depositaria e affermatrice di valori connettentisi direttamente con l'idea del vero stato, valori in un certo modo centrali, vale

a dire superiori ad ogni opposizione partitica, secondo la superiorità insita nel concetto stesso di autorità o sovranità preso nel senso più pieno » (p. 11).

Di fronte a questa destra « metastorica », « non tutto era in ordine nel fascismo »: c'era, sì, una tendenza a concepire spiritualisticamente lo stato, a vedere lo stato come « forma » per rispetto alla « materia » data dalla nazione (« assumere il principio della preminenza dello stato di fronte a tutto ciò che è popolo e nazione... e l'opposizione ideale fra stato e società, sotto il termine società essendo da riunire tutti quei valori, quegli interessi e quelle disposizioni che rientrano nel lato fisico e vegetativo di una comunità ») ma si manifestavano anche tendenze diametralmente opposte, vale a dire irriducibili a quello che Evola chiama « un sano pensiero tradizionale » (p. 25).

Fra queste tendenze aberranti Evola elenca, anzi tutto, il « naturalismo » fascista, la tendenza cioè a limitare « in senso parodistico e inautentico » il contenuto eroico del vero stato, quell'ideale « di servizio come onore » che, in uno stato « giusto » porta il popolo « oltre i valori non solo edonistici (di semplice benessere materiale) ma anche eudemonistici (cioè perfino di benessere spirituale) » (p. 26).

Secondo il « tradizionalismo » evoliano il limite del fascismo è proprio qui, nella limitazione naturalistica del sacro, nella formula mussoliniana che respingendo le aberrazioni della cultura tedesca, è assolutamente impossibile non considerare come il « momento » accettabile del fascismo, almeno di un certo fascismo: « lo stato non ha una teologia » (p. 29).

Praticamente Evola respinge questa proposizione del fascismo e accetta il il rimanente.

Di conseguenza la sua critica del fascismo è la critica di quello che nel fascismo è opera del senso comune: è la critica di quello che il fascismo ebbe di moderno, di sanamente moderno e però di vivo e non di quello che nel fascismo è intollerabile, vecchio, odioso. Una critica tanto più falsa in quanto propone di rettificare il fascismo secondo le deteriori tendenze fasciste, quella statolatria pseudo-eroica e quindi anti-umana che è la vita del fascismo dopo gli anni quaranta.

Scrive Evola: « in essenza il clima del vero stato deve essere personalizzante, animatore e libero. Una forza interiore deve produrre un potenziale gravitare dei singoli, dei gruppi, delle unità parziali e degli uomini di un Ordine intorno a un centro. E' una gravitazione di cui si dovrebbe riconoscere il carattere analogico e integrativo: integrativo anche in relazione al fatto, per nulla paradossale, che la vera personalità si realizza solo dove agiscano riferimenti a qualcosa di più che personale... Nel quadro di un simile stato e nel segno della corrispondente vocazione della vita un popolo può svilupparsi e raggiungere una calma interiore, una forza e una stabilità, un potere raccolto che, ad un appello, può far alzare prontamente in piedi e rendere capaci di un impegno assoluto e di un'azione irresistibile » (p. 117).

A parte la comicità elettrica dell'immagine dello stato-campanello è così chiaro che il discorso sul fascismo (intendiamo: sulle attuali presenze fasciste) deve incominciare da qui: dal radicale rovesciamento delle posizioni pseudoteologiche di Evola e dei « tradizionalisti » e cioè dal comprendere che la malattia degli stati e dei popoli, la vera perversione fascista, di là della vicenda (e però delle oscillazioni mussoliniane) è la pretesa di costruire una « macchina teurgica », un « sistema di autotrascendenze ». E' su questa pretesa che cade la condanna storica del fascismo guerresco e suicida ed è questa pretesa che deve qualificare tutti i fascismi dopo Mussolini ed Hitler. A meno di ridurre il problema « fascista » ai soldoni di una polemica sterile e insulsa.

Ma questo implica capire un concetto veramente anti-moderno: che lo stato è buono, umanamente utile, in ragione della sua umiltà, dovremmo dire della sua « banalità », davanti alle pretese pseudoteologiche oggi comuni all'antifascismo e al « superfascismo ».

P. V.

ELÉMIRE ZOLLA: « LE POTENZE DELL'ANIMA » - Collana « Portico », Bompiani editore, Milano 1968.

La riscoperta del pensiero mitico è un dato della cultura moderna, per la via della psicoanalisi e dello strutturalismo: la reazione antistoricista ha dimensioni ampie e autorevoli oramai, soprattutto nel pensiero laico. Razionalismo e storicismo, respinti dalle nuove correnti, trovano oggi nuovi spunti nel dialogo con la cultura cristiana: il fatto ha una sua ragione, diversamente valutata.

Elémire Zolla non si situa né nel quadro dello strutturalismo, né in quello della psicoanalisi: lo si dovrebbe, semmai, inquadrare nell'àmbito della cultura « tradizionale » con questo di specifico: che egli mantiene un dialogo aperto con il cattolicesimo e offre motivi culturali alle posizioni di critica intracattolica al progressismo, cioè alle combinazioni o alle influenze del razionalismo e dello storicismo nella cultura cattolica. Naturalmente il punto di vista da cui progressismo e razionalismo vengono valutati è proprio allo Zolla e al filone culturale cui appartiene e non alla teologia cattolica.

Noi ci troviamo, in questo saggio, di fronte ad un generoso esame del pensiero mitico, di cui viene presupposta l'omogeneità e l'unità, sì che, specie nella prima parte, in cui lo Zolla analizza alcuni temi simbolici (mentre nella seconda espone le posizioni delle varie culture), si passa da una cultura all'altra come se i termini fossero rigorosamente sinonimi e i temi univoci. Da un punto di vista filosofico cominciano però le difficoltà. Una distinzione tra spirito e corpo quale è poi frutto della filosofia greca e trova il suo assetto nella filosofia cristiana è inesprimibile e improponibile nel linguaggio del mito. Qui l'anima è espressa come una funzione analoga al corpo e al cosmo: tutto è visto come uno e omogeneo.

La immanenza-trascendenza dell'anima rispetto al corpo « tota in toto et tota in singulis partibus » non può essere espressa con il linguaggio materiale del mito.

La difficoltà si fa anche sensibile nella quadripartizione dell'uomo in tre parti che lo rendono « infelice » (il corpo, l'anima e la ragione) e una che ha per oggetto il divino.

Qui da un lato l'anima è posta come distinta da ragione e da intelletto: ci troviamo di fronte a una specie di analisi funzionale e non ad una ricerca della sostanza. Ci troviamo su un piano fenomenologico, e non propriamente metafisico. L'intelletto viene definito per avere come oggetto proprio il divino: esso « coglie in modo immediato il suo oggetto », « raggiunge il regno della causa prima ».

Certo la dottrina dell'intelletto agente, nel suo senso ortodosso, non può essere espressa con l'affermazione che « l'uomo riceve, con l'intelletto possibile, l'idea dell'essere assoluto, ad opera dell'intelletto attivo » (p. 12).

Il punto più delicato si ha qui nella mancata distinzione tra naturale e soprannaturale (in senso cristiano) e la chiara distinzione tra trascendente e immanente che ne è il fondamento.

L'unione con Dio per il cristiano trascende la natura e si trova dunque al termine degli atti di intelletto e di amore della persona. Per lo Zolla invece l'unione con il divino avviene sul piano della natura e consiste nella « spersonalizzazione »: inoltre esso passa per la distruzione dell'anima e della sua connessione alla « carne »: « questo dell'impersonalità è il fine supremo della vita virtuosa... Questa distruzione della psiche conferisce l'impersonalità... » (p. 207).

Cancellato dunque il rapporto con il terrestre, mediante l'ascesi l'uomo ritrova la vera natura propria, quella dell'intelletto e diviene divino. Questo schema, che sottende tutta l'opera dello Zolla, non è cristiano, ma nasce dalle correnti gnostiche e dalle

filosofie che queste hanno alimentato.

La distinzione sistematica tra corpo, anima e spirito, propria degli Alessandrini, non ha avuto continuatori nel pensiero cristiano, che ha inoltre inteso l'intelletto come facoltà dell'anima.

Con i mistici il pensiero cristiano ha parlato di fondo o centro dell'anima, di apex intellectus, ma non è mai tornato alla distinzione tra anima e spirito, perché questa poteva condurre a una tripartizione gnostica dell'uomo. Anche se può avere un senso ortodosso, nessun teologo userebbe oggi la espressione di Clemente alessandrino per cui l'uomo consta di corpo, d'anima e di Spirito Santo. Il testo della lettera agli ebrei, in cui tale descrizione è contenuta, non ha avuto una vera eco nella tradizione spirituale, se si eccettua qualche testo di santa Caterina da Genova.

Da questo punto di vista è logico che lo Zolla giunga a parlare dello Spirito Santo come qualcosa di impersonale (p. 213). Qui l'unione è un'unione di nature, è un ritorno al non-personale.

Il monismo della dottrina « tradizionale » non si fonda però, come la gnosi ed il manicheismo, sulla malvagità della materia: essa può essere uno strumento dello spirito per giungere alla liberazione dell'intelletto. E in essa può rifulgere la gloria dell'intelletto. Qui lo Zolla giunge all'affermazione dell'unità della dottrina cristiana del corpo glorioso con quella sciamanica. E si badi, si parla di corpo glorioso fuori della prospettiva escatologica e della resurrezione della carne, ma come di una realtà possibile, attuale, adesso, qui: (emettere calore in clima freddo ecc. p. 224).

Vogliamo dire che, nonostante lo Zolla si rifaccia al linguaggio della tradizione cattolica, il suo pensiero non sembra componibile con la posizione generale da cui egli parte. Anche se talvolta si usano le medesime parole, il senso rimane sempre rigorosamente diverso.

G. B. B.

ANDREJ SINJAVSKIJ: « PENSIERI IMPROVVISI » - Jaca Book editrice, Milano 1967.

I « Pensieri improvvisi » non hanno niente a che fare con il resto della produzione di Sinjavskij (noto anche con lo pseudonimo di Abrams Terts, racconti e novelle giunti alla pubblicazione ma non ancora ad una valutazione artistica vera e propria. Dallo scrittore russo, il cui nome è stato avvicinato a quello di Daniel (entrambi sono politicamente noti nel mondo occidentale), si stava aspettando probabilmente qualche cosa di diverso: una testimonianza, una accusa, una maggiore formulazione di tesi già esposte, dove la molla fosse sempre quella della satira e della ironia. Tutto ci si poteva aspettare dal giovane scrittore russo, tranne che improvvisamente sentisse di mettere per iscritto una storia molto più importante di quelle già raccontate. Nata non da sollecitazioni esterne, ma dal suo cuore, dal profondo di se stesso, dalla sua involontaria prima e poi sempre più voluta adesione a Qualcuno che lo chiama. La sua voce di libertà non è dunque quella che lo fa uscire dalla prigione, ma una libertà diversa, anzi vorremmo dire la Libertà. Il suo processo di conquista si svolge non certo in modo lineare e semplice, ma piuttosto in modo appassionato, brutale, ironico, e a volte con un senso appena intuibile di apprensione, risucchiato dalla speranza di incontrare il Signore. Effettivamente è vero che in Abrams Terts appare prima il contro che il pro, ma tale posizione è meno strana di quanto si possa pensare. Basta ricordare la mancanza assoluta di educazione religiosa del giovane Andrej, e l'atmosfera nella quale respira l'aria della sua infanzia prima e della sua adolescenza poi. Distruggere, abbattere, può essere l'unica soluzione, prima di mettere le fondamenta per costruire. Il suo

interesse per l'uomo è dapprima grande, ma il prossimo viene a volte accettato, a volte respinto. In lui Terts non sa riconoscere subito il fratello; davanti ad una donna brutta non può non sentire una certa ripugnanza.

Ma con un certo apparente sottile umorismo ad un tratto si chiede: « Che diritto hai tu di giudicarla, quando Dio stesso la sopporta? Quando a tutti noi, brutti ed abbietti, Egli permette di esistere? Eccoci qui seduti; mentre noi ci disprezziamo, pronti ad estirparci dalla faccia della terra. Lui che vede perfettamente tutta la nostra bruttura, ci lascia vivere, pur potendo in un batter d'occhio stroncare la nostra sfrontata esistenza, piena di millanteria. Chi ti autorizza a non ammettere un simile aborto, se lo ammette Lui, perfetto al di là di ogni misura? » (p. 23). Il giovane scrittore fra alti e bassi impara però presto a sentire il sorriso del Signore, in Lui vede la Provvidenza anche se in modo infantile: « Mi si erano bruciate le valvole. Afflitto mi ritenevo perduto. Pregai che Dio mi aiutasse. E Dio mi mandò l'elettricista. E l'elettricista riparò le valvole » (p. 27). A volte tende ad un facile naturalismo, ma ben presto afferma: « Dobbiamo agli agi cittadini e al progresso tecnico se la fede in Dio va scomparendo. Circondati dalle cose fatte da noi, ci siamo sentiti creatori dell'universo. Posso vedere forse Dio in un mondo dove, ad ogni passo, mi imbatto nell'uomo? La voce di Dio risuonava nel deserto, nel silenzio. Oggi il deserto e il silenzio non ci bastano più. Abbiamo moltiplicato il rumore e riempito tutto di noi stessi. Dopodiché ci meravigliamo che il Signore non si manifesti » (pag. 52). L'uomo dunque, può essere ostacolo per arrivare a Dio? Pare di sì, se Sinjavskij afferma poi con decisione: «Smettiamola di insistere sull'uomo. E' l'ora di pensare a Dio » (pag. 54). Questo è forse il pensiero chiave, in quanto indica il momento preciso in cui Dio si fa così impellente nel suo cuore, che non è proprio più possibile non rispondergli e non sacrificargli tutto.

Da questo momento il processo verso la libertà si snoda in modo più irruente ma anche più dolce, più sicuro ma anche più problematico. « Non bisogna credere per tradizione, per paura della morte oppure per mettere le mani avanti. O perché c'è qualcuno che comanda e incute timore, oppure ancora per ragioni umanistiche, per salvarsi e far l'originale. Bisogna credere per la semplice ragione che Dio esiste » (p. 75). A questo punto è evidente che il giovane russo accetta ormai la soggezione del Signore, perché sente che in essa aumenta la sua liberazione e la sua purificazione.

Terts crede nella resurrezione di Cristo, a volte gli chiede un piccolo segno appena percettibile, poi lo riconosce nella grandezza del creato, e la vita stessa viene vista da lui come « un crescere dell'anima immortale » (p. 96). Ciò che dice verso la fine del libro della Chiesa e del cristianesimo appare particolarmente importante: « La Chiesa non può non essere conservatrice, se vuol restare fedele alla tradizione. Non ha il diritto di affermare oggi questo, domani quell'altro a seconda degli interessi del progresso. Nessuna riforma religiosa, per quanto seria e profonda, si è mai adeguata al presente, ma ha avuto di mira il passato, ha teso verso le origini, verso gli inizi della fede, anche se si è confusa nella sua divulgazione. Ma, prescindendo pure da questa sua volontà, di preservare una santità originaria, di rispettare un divino precetto, la Chiesa immancabilmente si lascia superare dagli avvenimenti per portare sino a noi, restando fuori del tempo, l'aroma e il sapore della eternità. L'arcaicità del rito, con le sue forme cristalizzate, corrisponde e si assimila ad un cielo che non inclina ad evolvere con la rapidità della storia. Questa naturale lentezza nel reagire al presente, minaccia la Chiesa di immobilismo, di atrofia. Ma anche allora essa è la mummia incorrotta che aspetta l'ora in cui le sarà detto: Alzati e cammina... purché non resti sorda all'appello » (p. 100). Dove forse c'é più intuizione che raziocinio. Ma che porta ben lontano il giovane Terts dal le prime confuse aspirazioni.

M. C.

ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY: « UN SENSO ALLA VITA » - Traduzione di Ezio L. Gaya, presentazione di Claude Reynal, collana « Maestri dello spirito », Borla editore, Torino 1967.

Si tratta di una antologia composita comprendente reportage assai significativi dalla Spagna in piena guerra civile e dalla Unione Sovietica, pagine tratte da una novella, un racconto più volte paragonato — per l'energia dello stile — al « Tifone » di Conrad, alcune lettere aperte, un appello pacifista, prefazioni a due libri d'argomento aviatorio e a un fascicolo speciale di una rivista dedicato per intero ai piloti collaudatori.

Pezzi sparsi che dànno tuttavia vita ad un testo straordinariamente omogeneo il quale evidenzia l'autentica anima dello scrittore-aviatore e in cui riaffiorano in maniera archetipa i motivi fondamentali di tutta la sua opera, tendenti a recepire — in ultima analisi — la misura di ciò che vi è di immutabile e di universale nella esistenza dell'uomo: ricerca di armonia fra azione e contemplazione, l'azione intesa come « offerta » e abbandono del proprio io, filosofia dell'amore contro la letteratura dell'incomunicabilità, inquietudine per il disorientamento e la paura dell'umanità contemporanea, morale aristocratica, diffidenza verso gli intellettuali (« gli uomini in poltrona »).

Inventore, trasvolatore, pilota di guerra, scrittore affascinante, Saint-Exupéry esercita tuttora — ad oltre vent'anni dalla morte — un interesse sorprendente sulla gioventù francese. La vita esaltante e semplice ad un tempo, la concezione « antilibresca » della cultura, la scomparsa avvenuta in circostanze leggendarie sono i fattori determinanti del mito creatosi attorno alla sua polivalente personalità.

In un periodo di degenerazione morale come l'odierno, l'umanesimo dell'autore del « Piccolo principe », il messaggio di fede della sua opera e della sua stessa esistenza colpiscono con un senso di profondo stupore: la « divina légèreté » con cui egli sa interpretare la vita anche nei momenti più crudi e difficili, la fiducia nelle possibilità dell'uomo, nelle imprese efficaci, l'ammirazione per il mondo dell'infanzia fanno di Saint-Ex (come era conosciuto dagli amici) uno dei più validi poeti moderni dell'anima.

Nel presente libro le corrispondenze dalla Russia, pubblicate da « Paris-Soir » nel 1935, risultano a tanti anni di distanza particolarmente commoventi: insieme a qualche osservazione di carattere atemporale, lo scrittore trova modo di individuare i limiti, le piccinerie, tutte le « seccature » della rivoluzione bolscevica; una rivoluzione che aveva avuto l'ardine di arrestare senza motivo l'anziana « signorina Saveria », inoffensiva insegnante di lingua francese.

Di maggior interesse, per le implicazioni d'ordine storico ed etico che contengono, sono gli articoli che Saint Exupéry compose come inviato speciale dei quotidiani « L'Intransigeant » e « Paris-Presse » dalla Spagna insanguinata nel 1936 e nel 1937. Gli avvenimenti tragici ai quali assistette dai fronti di Lerida e di Carabanchel lo sconvolsero: un'esperienza che avrebbe inciso in maniera talvolta determinante sulla tematica del suo successivo lavoro.

« Qui si fucila come si taglia un bosco », annotava.

« Una guerra civile non è una guerra ma una malattia... Nella guerra civile il nemico è interiore, ci si batte quasi contro se stessi. Ecco perché questa guerra assume una forma così terribile: si fucila più di quanto si combatta. La morte, qui, è il lazzaretto dell'isolamento » (p. 70).

L'autore focalizza dolorosamente quanto accadrà di lì a poco in tutta Europa, quando il morbo della guerra civile infetterà l'intero continente verso un progressivo « scalamento » di mostruose ecatombi, ove il valore dell'en-

tità umana sarà praticamente annullato e distorto.

« Nessun rispetto per l'uomo. In ogni partito si è soffocata, come una malattia, la voce della coscienza. Perché rispettare la loro urna di carne? E quel corpo pieno d'ardore giovanile, quel corpo che sapeva amare, sorridere, sacrificarsi, non si pensa nemmeno a seppellirlo » (p. 71).

Passi molto suggestivi, intrisi di una stupenda carica di pietas cristiana nella ricerca incessante di una purificazione tendente alle più eccelse dimensioni dell'umanesimo perenne. E' qui pure facile scorgere le idee care allo scrittore che troviamo più doviziosamente sviluppate in quella summa di saggezza che è « Cittadella », il saggio filosofico-politico, al quale Saint-Exupéry lavorò per quasi dieci anni, rimasto incompiuto per la sua prematura scomparsa (avvenuta nel cielo della Corsica nel 1944 in una missione che avrebbe dovuto essere l'ultima): l'uomo anzitutto, e poi la carità, l'ordine, il rispetto della morte nella ricerca di un senso alla vita, la presenza dell'aereo come tramite di ascesa dell'uomo verso l'Assoluto. La forza dell'uomo consiste nel superare le proprie debolezze, nell'accettare con « douceur » il « sacrificio ». L'uomo deve confondersi nel proprio operato per erigersi faber fortunae mundi poiché egli è uomo solo quando ha il concetto esatto del dovere: la gioia, lo scopo della vita si celano nell'adempimento di tale dovere visibile non agli occhi ma al cuore, all'anima.

Fra le due lettere aperte, che il volume in esame comporta, bisogna ancora una volta porre in risalto la potenza della celeberrima « Lettera al generale X », che il poeta aviatore scrisse nel 1943 anticipando profeticamente la angoscia e le misere condizioni dell'homo atomicus, senza ideali né religione, dominato da tirannie oscure e implacabili. Egli denuncia una società incapace di provare i sentimenti più naturali, oberata dai feticci del successo e del macchinismo, dal razionalismo spinto all'estremo. Saint-Exupéry non è un retore sciocco e velleitario che si ribella per impotenza di « letterato » all'èra della tecnica in quanto tale; lo scrittore francese non ha nulla a che vedere con tanti anti-progressisti da tavolino, oggi alla moda, che avvertendo la propria mediocrità verso scienze che non conoscono si scagliano contro un mondo da cui poi, nella realtà di tutti i giorni, non hanno il corraggio di svincolarsi. Per contro egli critica aspramente coloro che divinizzano la macchina al punto da esserne gli schiavi: una lotta da parte di un individuo che aveva impegnato una buona sezione della sua vita negli studi delle scienze fisiche e matematiche, della biologia, della astronomia, dei fenomeni naturali, oltre che nel pionierismo aereo.

Egli scrive: « Oggi sono molto triste, e in profondità. Sono triste per la mia generazione che è vuota di ogni sostanza umana. La quale, non avendo conosciuto che il bar, le matematiche e le Bugatti come forma di vita spirituale, si trova oggi in una azione prettamente servile che non ha alcun colore. Nessuno se ne rende conto. Prendete il fenomeno militare di cento anni fa. Considerate quanti sforzi compiva perché si rispondesse alla vita spirituale, poetica o semplicemente umana dell'uomo. Oggi che siamo più aridi dei mattoni, queste scempiaggini ci fanno sorridere. I costumi, i canti, la musica, le vittorie, ogni lirismo appare ridicolo e gli uomini rifiutano di essere destati a una qualsiasi vita spirituale » (p. 170).

E più avanti: « Secolo della pubblicità, del sistema Bedaux, dei regimi totalitari e degli eserciti senza trombe né bandiere né messe per i morti. Odio la mia epoca con tutte le mie forze. L'uomo vi muore di sete » (p. 171).

Oggi l'uomo è oppresso dall'ansia di rivendicazione ad ogni costo. Ha abdicato alla logica imposta dall'automazione ed il « piccolo principe » che è nel suo cuore è addormentato: egli ha dimenticato che costruisce ed opera per la propria elevazione spirituale. Bada forsennatamente a costruire immusonito nella propria tristezza e non si avvede che sta distruggendo la propria linfa vitale: «Non c'è che un problema, uno solo per il mondo: ridare agli uo-

mini un significato spirituale, inquietudini spirituali; far piovere su di loro qualcosa che somigli a un canto gregoriano. Non si può più vivere di frigoriferi, di politica, di bilanci e di parole incrociate. Non si può più vivere senza poesia, colore né amore. Basta ascoltare un canto popolare del XV secolo per misurare la china percorsa. Rimane soltanto la voce del robot della propaganda. Due miliardi di uomini non ascoltano più che il robot, si fanno robot» (p. 171).

Brani di intenso lirismo, concisi nel tratto, e di sconcertante attualità dai quali traspaiono il talento, l'intuito, le robuste qualità di uno scrittore nel pieno della maturità artistica.

«Non basta sfrondare il cuore dell'uomo per salvarlo: bisogna che sia toccato dalla grazia. Non basta sfrondare l'albero perché fiorisca, bisogna che intervenga la primavera. Non basta alleggerire l'aereo perché decolli, occorre una ventata marina» (p. 192).

A. G.

HENRY RONDET: «LE PÉCHÉ ORIGINEL DANS LA TRADITION PATRISTIQUE ET THÉOLOGIQUE» - Collection «Le signe», éditions Fayard, Paris 1967.

Il padre Rondet ha compiuto un esame della tradizione teologica e patristica circa il peccato originale per giungere a questa formulazione della dottrina: «La nature (humaine) est péchéresse, détournée de sa fin, détournée de Dieu, par l'effet non d'un péché personnel, mais de la multitude innombrable des péchés personnels constituant un péché collectif, le péché du monde, le péché d'Adam» (p. 316).

L'esegesi che interpreta «miticamente» il racconto del «Genesi» si è incontrata ora con una teologia alla sua taglia. Come il Rondet risolve il problema dei documenti del magistero, in primo luogo del concilio di Trento? L'autore cita il Vanneste: la questione della storicità o della non storicità del racconto della caduta non ha sfiorato i padri conciliari. Nel sedicesimo secolo tutti, cattolici e riformati, pensavano «ingenuamente», cioè ritenevano che le cose fossero veramente andate come racconta il «Genesi».

Dunque, per l'autore che il peccato originale sia il peccato di Adamo, nonostante gli anathemata del concilio tridentino, non è dottrina di fede definita. Il concilio voleva affermare il peccato originale e la sua universalità, e lo faceva nella forma «mitica» e ingenua che era propria degli uomini del secolo XVI (E del resto: se il procedimento di demitizzazione si può applicare alla Scrittura, non si vede perché non si debba estendere tale procedimento anche ai documenti del magistero).

La cosa più singolare è che il Rondet tende poi a «inverare» in qualche modo la struttura tipica del mito, cioè la dottrina dell'Adamo preesistente. A suo avviso, si deve sviluppare la tradizione origeniana, che ha avuto una versione ortodossa nel «De Hominis opificio» di san Gregorio di Nissa, e una nuova esplicitazione in Scoto Eriugena. E d'altro lato egli cerca di inverare la interpretazione kantiana del peccato originale. Anche per la posizione del Rondet, come per quella di Kant, il peccato originale è il peccato attuale di ogni uomo. Il «mutato nomine de te fabula narratur» che Kant dice all'uomo di sempre riferendolo al racconto di Adamo, potrebbe essere ripetuto anche dal Rondet, nel medesimo senso e caso.

Ma da un lato egli non può accettare, della prima linea, l'idea di un peccato pre-storico, che conservereb-

be l'idea di peccato originale svincolandola dal racconto del « Genesi » (e che era presente in Origene). Dall'altro, egli non può ridurre il peccato originale alla somma dei peccati attuali, perché questi riguardano non la natura, ma la persona. Su questa linea, bisogna coerentemente negare il concetto di peccato originale: e questo concetto è troppo presente nei documenti della tradizione e negli atti del magistero perché esso possa essere negato direttamente da un teologo. Il Rondet cerca di dare al peccato originale una dimensione in qualche modo unitaria e non collettiva. Ecco come: in Dio gli uomini costituiscono una unità finalizzata a Cristo: « or Dieu voit de toute éternité ce que nous voyons maintenant realisé dans le temps. La plupart des hommes, une fois ou l'autre, tombent dans le péché mortel... C'est pourquoi, dans ce second pas dialectique, il faut dire que Dieu voit l'humanité comme une masse de péché » (p. 315).

I testi che parlano dunque di solidarietà nel peccato vengono visti come riferiti ad una realtà in Dio. Dio vede tutti gli uomini come una sola cosa nel Cristo e il peccato è la negazione dell'unus homo in Dio. Partecipa dunque dell'unità corporata, alla *recapitulatio in unum*, l'umanità peccatrice, non in ragione di ciò che è ma di ciò che nega: e ciò in Dio.

Ma basta questo a fondare un concetto di peccato originale, distinto da quello di peccato collettivo? No, poiché in realtà ci troviamo sempre di fronte a una somma di peccati individuali. E nessuna solidarietà reale, cioè in re, è stabilita tra i peccatori. Essi non sono in Dio il Cristo, come per la gnosi, le anime umane sono parte dell'uomo celeste. Trascrivere in Dio il medesimo processo che l'uomo vede (« Dieu voit ce que nous voyons ») non cambia nulla alla realtà del processo.

L'idea della ricapitolazione della natura umana in una persona è un bene proprio della rivelazione cristiana, un'idea che ha un grande significato metafisico, non ancora del tutto sufficientemente esplicativo: laddove la idea di un peccato collettivo inteso come ripetizione e somma di peccati individuali, che non cambiano mai per questa specie, è un'idea a cui anche il razionalismo può giungere.

In questo lavoro del Rondet il «primus homo », come principio di ricapitolazione personale dell'umanità, è abbandonato. Per passare oltre alla difficoltà del capitolo della lettera ai romani, il Rondet ricorre all'esegesi del Lengsfeld, secondo cui san Paolo vuole solamente affermare l'universalità del peccato, non solo dopo Mosé, ma anche prima di lui, sino ad Adamo.

Lasciamo ora le difficoltà di ordine dogmatico ed esegetico e restiamo a quelle di ordine teologico. Il peccato collettivo non può essere imputato al singolo se questo non è in qualche modo ricapitolato «ad unum». La *recapitulatio in unum* è il fondamento metafisico della giustificazione: esso non può non essere il fondamento stesso della imputabilità del peccato non personale. Logicamente e teologicamente il fare del Cristo il solo principio di ricapitolazione del genere umano finisce con il negare la dannazione, e dunque, in ultima analisi, il concetto stesso di peccato. Non a caso la tradizione teologica che il Rondet vuole valorizzare non si è mai sottratta a questa conclusione.

La soluzione kantiana, che demitizza non il peccato originale ma il Cristo stesso, ha una sua logica. Quella del padre Rondet non ne ha affatto.

Come l'autore stesso dice, il suo libro si rifà alla problematica teilhardiana e si inserisce nella tematica della « rencontre de l'Evolutionisme avec la théologie » (p. 291).

Ancora un passo e il peccato collettivo del padre Rondet si può ridurre a ciò che una metafisica radicale immanentista dell'evoluzione può interpretare come le tensioni e le « passività » inevitabili di un processo di autocreazione.

G. B. B.

ROBERT A. DAHL: « INTRODUZIONE ALLA SCIENZA POLITICA » - Traduzione di Anna De Lauro, edizioni del Mulino, Bologna 1967.

Il volume è indirizzato ai politici « pratici » americani ai quali, è detto nel primo capitolo, la crescente complessità della politica nazionale moderna richiede un corrispondente aumento di competenza analitica. Ed infatti si lascia leggere anche dal profano, privo com'è di ogni difficoltà semantica e logica, e ricco invece di semplici esempi, schemi, diagrammi, tabelle: fin troppo, fino a raffigurare graficamente le zone di contatto del pensiero di Aristotele, Weber e Lasswell.

Si tratta di una analisi empirica della dinamica del potere compiuta in chiave socio-psicologica sui sistemi politici e sull'uomo politico, presupponente l'accettazione della liberaldemocrazia. I concetti di bene e di male sono assenti dall'analisi di Dahl, né egli ci fornisce altri criteri per la valutazione delle scelte politiche fuorché uno schema dei valori conseguenti ai diversi pensieri religioso-filosofici. Egli, volendo essere realista, prende posizione con Trasimaco contro Platone: gli uomini cercano il potere in vista del loro interesse personale, un interesse personale che varia da se stessi ai gruppi più ampi ai quali appartengono.

Tolto alla politica ogni fine superiore, la scienza politica si riduce per Dahl alla conoscenza dei fattori che concorrono all'acquisizione del potere ed al suo uso. Infatti « un sistema politico è ogni insieme durevole di relazioni umane che implicano, in misura non irrilevante, potere comando o autorità » (p. 16). Ed « il governo è quel qualsiasi governo che rivendichi con successo il diritto di essere l'esclusivo regolatore dell'uso legittimo della forza fisica, al fine di imporre le proprie norme all'interno di una data aerea territoriale » (p. 26). La legittimità è la convinzione da parte dei sudditi che le decisioni prese dal governo siano giuste, e l'autorità non è che « un tipo particolare di influenza: quella influenza che è legittima » (p. 37). L'importanza dell'autorità sta nel fatto che « è molto più economico governare mediante l'autorità che attraverso la coercizione » (p. 38) e l'ideologia è utile ai leaders per trasformare il nudo potere in autorità.

Rifiutati dunque il bene comune, l'amore, la giustizia, come facenti parte di ciò che « dovrebbe essere ma non è », Dahl analizza ciò che secondo lui « è », cioè l'egoismo, le frustrazioni, la violenza. Ne segue un'analisi socio-psicologica della lotta per il potere nella liberaldemocrazia, che non porta nessun contributo originale ma ricalca note argomentazioni basate sulla pseudorealtà di un uomo privo di anima.

U. M.

AUTORI VARI: « CONTRIBUTI ARCHEOLOGICI PER LA STORIA DELLA SANTA CASA DI LORETO » - (Estratto da « Studia Picena », 35), Loreto 1967.

Dal 7 maggio 1962 al 29 giugno 1965 sono stati eseguiti a Loreto, per la prima volta, degli scavi archeologici.

Tali scavi furono diretti dai professori Nereo Alfieri, Edmondo Forlani e Floriano Grimaldi, che ne dànno esatta relazione in questo lavoro.

Lo scopo preciso e dichiarato di tali ricerche era quello di « cercare nello scavo archeologico l'integrazione delle fonti per la storia della santa casa », (p. 61), offrendo così agli storici, a fianco delle fonti scritte finora usate, anche il contributo di quelle archeologiche, di cui, dato il carat-

tere di questa storia, che è appunto la storia di un monumento, non è chi non veda l'estrema rilevanza. Anzi, pare strano che ci si sia decisi così tardi a condurre questa ricerca, che sola poteva dare risposta, data la mancanza quasi totale delle fonti scritte contemporanee, ad alcuni fondamentali problemi della storia lauretana.

La prima storia della santa casa infatti, come si sa, è stata scritta circa un secolo e mezzo dopo i fatti affermati dalla tradizione (il testo di Pietro Tolomei, detto il Teramano, è del 1465) e sebbene non manchino le testimonianze contemporanee, tra le quali ricordiamo i due affreschi di Gubbio e di Jesi della prima metà del secolo XIV, la sentenza della Corte di Macerata contro i ladri sacrileghi del 1315, la bolla di Giovanni XXII del 1320 che menziona lo stesso fatto (cfr. tra l'altro G. Gorel, *La sainte maison de Lorette*, Paris, 1936), queste non possono offrire una documentazione completa ed organica.

Ora, qual'è il risultato che ci offre lo scavo?

Premettendo che noi non siamo in grado di valutare questo lavoro dal punto di vista tecnico, e che ci teniamo quindi alle conclusioni offerte dagli autori, diremo subito che tali conclusioni, proprio per le ragioni dette prima, ci appaiono di notevole importanza.

Lo scavo archeologico infatti conferma in modo totale la tradizione raccolta dagli storici; e nell'ambito di questa conferma, l'elemento di maggior rilievo ci appare il fatto che non si è trovato traccia di nessuna costruzione anteriore a quelle fatte per proteggere o sostenere la santa casa, né vi sono reperti archeologici anteriori all'epoca a cui la tradizione assegna le opere suddette, se non i resti di una necropoli dell'epoca romano-imperiale.

Per poter intendere il significato dei ritrovamenti archeologici odierni, bisogna aver presente la storia lauretana, almeno nei suoi punti fondamentali, come ci è offerta dalla tradizione e dalle fonti storiche. Ora la tradizione, limitandoci a quanto qui propriamente ci interessa, cioè alle opere in muratura esistenti a Loreto, afferma due fatti. Primo: che alla fine del secolo XIII (esattamente nel 1294) apparve nel territorio di Recanati una casetta « senza fondamenta » che nessuno aveva mai visto prima; secondo: che la comunità di Recanati, avendo appreso da un eremita del luogo che si trattava della casa della Madonna venuta miracolosamente da Nazareth, e verificata questa notizia inviando in Terrasanta una commissione di 16 persone, si preoccupò di proteggere quelle mura ritenute sacre, perché — così esposte alle intemperie e senza fondamenta — apparivano in pericolo; e costruì quindi tutto intorno ad esse un muro « grossus et bonus » con solide fondamenta. Un secondo e definitivo intervento protettivo a salvaguardia della casa di Loreto fu poi compiuto nel cinquecento per volere di Giulio II e per opera principalmente di Antonio Sangallo il Giovane; ma tali lavori, ricchissimi di documentazione fin nei minimi particolari, appartengono in pieno alla storia.

Che cosa si è trovato oggi negli scavi lauretani? 1) Un nucleo originario di tre mura in pietra: pareti nord, ovest e sud (si sa che a Nazareth le case sono per una parete addossate alla roccia), « caratteristico per malta e muratura, e privo di fondamenta proprie » (p. 59); 2) una prima serie di opere murarie protettive di questo nucleo, e cioè: una « rustica fascia di fondazioni» inserita «dall'esterno» (p. 45 e 59) sotto le tre pareti originarie, i resti di un'abside di chiusura verso est, e una controripa ad archi di sostegno nel settore nord; 3) i resti parziali di un grosso muro laterizio addossato alle mura originarie, ma con una intercapedine di pochi centimetri (anche questo particolare è tramandato esattamente nella storia di Loreto), con tracce di intonaco affrescato all'esterno, e con solide fondamenta; nelle fondamenta sono stati ritrovati alcuni oggetti, databili al secolo XIV; 4) il muro laterizio destinato a sostenere il rivestimento marmoreo e tutto il complesso dei lavo-

ri di sostegno progettato ed eseguito nel cinquecento così come ci è narrato nei documenti dell'epoca.

Tali ritrovamenti corrispondono esattamente alla storia lauretana come ci è stata tramandata. In primo luogo, le tre mura della casa sono riconosciute in modo definitivo « senza fondamenta » e costruite con pietre e malta diverse da tutti i manufatti che le circondano. In secondo luogo, il muro di cui sopra al n. 3) è senza ombra di dubbio, come dimostrano molti elementi inconfutabili (pp. 35-36), il grosso muro recanatese di cui parlano tutti i primi storici. Gli storici del cinquecento lo davano per distrutto nel corso dei nuovi lavori, mentre oggi si può dimostrare che esso era stato invece parzialmente risparmiato. La scoperta di questo muro ci offre quindi per la prima volta nella sua concretezza la realtà storica della grande cura che la comunità di Recanati si prese subito per la casetta di Loreto. Ma gli scavi hanno messo in luce, come si è visto, un altro ordine di opere murarie, anch'esse di carattere protettivo, e precedenti al muro recanatese. Tali lavori, di cui non si parla nelle fonti lauretane, sono con tutta verosimiglianza anch'essi opera della comunità di Recanati. Non sembrando questi sufficienti a proteggere l'edificio — si trattava infatti, a parte l'abside di chiusura, solo di « sottomurazioni » (p. 46), si provvide alla costruzione del grosso muro esterno: « Ciò che la tradizione scritta schematizza in un solo intervento della comunità di Recanati, si deve ora intendere come il punto di arrivo di una continua e urgente attività edilizia protettiva... » (p. 60).

Quello che è certo è che il popolo di Recanati, ai primi del secolo XIV, si prodigò per questa casetta — almeno all'apparenza pericolante — in modo straordinario. Si sa d'altra parte che i recanatesi non si adoperarono in questo modo sulla sola parola del santo eremita; se si dettero tanto da fare, e credettero tutti in modo così assoluto, era anche perché essi avevano una ragione concreta di credibilità, come già abbiamo accennato. Prima di ogni altra deliberazione in proposito, essi mandarono in Palestina una commissione di 16 uomini a controllare se la casetta di Nazareth era veramente scomparsa di là e a prendere le misure delle sue fondamenta. Tutt'altro che dei visionari, questi italiani del trecento erano gente abituata a tutto misurare, gente che si fidava soprattutto delle cose concrete, come del resto dimostra la loro opera sollecita a « proteggere » la casetta miracolosa.

Questo carattere protettivo delle costruzioni lauretane viene ad essere, ci sembra, uno degli elementi più importanti messi in luce dagli scavi odierni. Le conclusioni infatti che si possono trarre dalla considerazione dei dati offerti in questo lavoro sono principalmente due. In primo luogo, tutte le opere murarie che si ritrovano sul colle di Loreto sono state fatte a scopo « conservativo » del nucleo originario, riconosciuto « senza fondamenta ». In secondo luogo, non si è trovato niente di anteriore alla data fissata dalla tradizione: « nessun elemento archeologico (relativo al monumento) è emerso che preceda la data tradizionale: l'oggetto mobile più antico è, per ora, la moneta anconetana contenuta entro il muro recanatese, la quale appartiene al secolo XIV » (p. 61).

Tale conclusione concorda del resto col silenzio degli archivi: è noto infatti che non si è riusciti a trovare in tutta la zona, né in altri luoghi, una sola carta d'archivio che riguardasse una chiesa o comunque un edificio in quella località prima dell'epoca assegnata dalla tradizione; e siamo in un periodo storico, e in una zona geografica — l'Italia centrale — dove si può dire che ogni casa abbia la sua documentazione rintracciabile negli archivi.

Se si vuole escludere quindi il racconto tradizionale, che solo permette di spiegare razionalmente tutta la storia lauretana, si è costretti ad ammettere una di queste due ipotesi, a nostro avviso egualmente inammissibili: o che questa chiesetta — contro

tutte le testimonianze — c'era anche prima (si badi che siamo sulla pubblica via, e quindi non è possibile che nessuno ne fosse a conoscenza) e un bel giorno una intera comunità, anzi una intera regione, con tutti i suoi maggiorenti, magistrati, giudici, notai (siamo in Italia al tempo di Dante, non in un paese incolto e barbaro), ha creduto che fosse arrivata lì per miracolo e si è preoccupata di fare grandiosi lavori murari per proteggerla, dedicandole poi una devozione e un seguito ininterrotto di pellegrinaggi che si è esteso a tutto il mondo e che dura fino al giorno d'oggi. Oppure, se si ammette che prima l'edificio non c'era, bisogna sostenere che qualcuno ha costruito sotto gli occhi di tutti questa casetta « senza fondamenta » (e con materiale e malta che non sono propri della zona) e che tutti hanno egualmente creduto al miracoloso arrivo della casa da Nazareth, e si sono comportati di conseguenza, come sopra si è detto.

Delle due alternative, non si sa quale sia la più assurda sempre restando poi il fatto che la mancanza di fondamenta e d'altra parte la perfetta costruzione delle mura a regola d'arte (cfr. l'opera del Nannucci), rendono comunque inspiegabile la costruzione sul posto dell'edificio.

Tale palese assurdità in cui si incorre volendo negare la tradizione, è ribadita in modo autorevole e decisivo degli scavi odierni, che stabiliscono il susseguirsi delle vicende architettoniche sul posto, il loro significato e la loro data approssimativa.

Ci pare quindi ormai che per Loreto non si possa più parlare, come ancora si fa, di « pia leggenda popolare », ma che si tratti in modo incontrovertibile di un fatto storico. Vogliamo dire che tutti gli elementi che la conoscenza storica può offrire confermano pienamente quello che la tradizione sostiene: la miracolosa traslazione della santa casa, mentre d'altra parte il fatto miracoloso appare in questo caso l'unico criterio sufficiente di interpretazione dei dati storici, che restano altrimenti inspiegabili.

A. L. C.

MARTIN LUTERO: « SCRITTI RELIGIOSI » - A cura di Valdo Vinay, classici delle religioni: « Le altre confessioni cristiane », Utet editrice, Torino 1967.

Si tratta di una edizione ampliata della scelta compiuta da Giovanni Miegge per le edizioni Laterza nel 1958.

Il criterio della scelta, ci vien detto nella prefazione, è quello di presentare gli scritti « in cui Martin Lutero appare più concentrato nella meditazione del messaggio biblico » (p. 28). Tuttavia sembra che gli autori abbiano scelto soprattutto tra i primi scritti di Lutero; la quasi totalità infatti dei testi qui raccolti è antecedente al 1521, cioè a Worms. Gli scritti appartengono dunque in grandissima parte al periodo in cui Lutero è ancora membro della Chiesa cattolica.

Vi si trova ancora il riconoscimento del monachesimo e la dottrina sulla transustanziazione: e il tono polemico resta quello di un predicatore cattolico prima della riforma.

La polemica è qui dunque contenuta, e mantenuta, sul piano tradizionale, cioè etico e spirituale.

E mancano del tutto le polemiche interne alla riforma stessa.

I testi sono in gran parte testi di predicazione, rivolti al popolo e hanno talvolta forma catechistica. Gli scritti più tardi sono tutti di questo tipo.

La selezione dunque ha un carattere particolare, e non è perciò del tutto adatta a introdurre il lettore alla figura complessiva del pensiero luterano.

Le tesi classiche del luteranesimo si trovano qui però chiaramente espresse: vi si trova sia la fede fiduciale che la giustificazione forinseca, implicite nella « illuminazione » della torre di Wittemberg (1515). Le tesi della disputa di Heidelberg, che sono, in-

sieme alle tesi sulle indulgenze, gli unici due documenti propriamente teologici della raccolta, contengono le posizioni fondamentali della « gnosi luterana »: l'asserzione solenne della incapacità assoluta dell'uomo a compiere il bene, sicché ogni opera umana è di per sé un peccato e la negazione esplicita della teologia naturale. Solo la croce di Cristo manifesta Dio. La « theologia crucis » luterana ha la sua forma intellettuale in queste asserzioni.

Pochi testi illustrano chiaramente l'eterogeneità del luteranesimo rispetto alla tradizione cattolica, quanto il Magnificat. Le posizioni di Lutero sulla natura umana si ripercuotono visibilmente sulla sua mariologia. Il ruolo di cooperazione all'incarnazione e quindi proprio ed attivo della maternità divina di Maria non può essere ritenuto da Lutero. Maria appare come colei che tutto attribuisce a Dio, ma in modo tale che ciò escluda positivamente ogni cooperazione e ogni merito: sì che l'incarnazione appare totalmente passiva *ex parte Virginis* e il ruolo attivo del *Fiat*, che nella tradizione manifesta esattamente, appunto, la perfetta analogia della maternità umana e della maternità divina, escluso dalla relazione tra Dio e Maria.

Se, come nota il Gherardini (« La Madonna in Lutero », Roma 1967, p. 111) è possibile « una conclusione sostanzialmente positiva sull'adesione del Riformatore al dogma della maternità divina », ciò sembra piuttosto avvenire sul piano delle parole che del loro senso reale. La maternità divina presuppone il concorso attivo nella relazione con Dio, ed il pieno valore del *Fiat*, (e quindi il valore di un'opera). Ciò che Lutero non può concedere.

Questi testi antichi mostrano su tutti i punti le differenze classiche del luteranesimo con la tradizione cattolica. Né fede né grazia sono intese nel medesimo senso; la grazia è solamente un impegno di Dio a rimettere i peccati, la fede è la fiducia nella fedeltà divina. Ma questo atto di fede è poi interamente *ex parte hominis:* sicché in realtà il luteranesimo non può in nessun modo considerarsi un « soprannaturalismo ». Si deve piuttosto dire che la dottrina cattolica sulla grazia e sull'ordine soprannaturale non sembrano da Lutero nemmeno conosciuti. Il cattolicesimo sono qui sempre il papa e le devozioni popolari.

Le differenze sul piano della teologia naturale sono così radicali da dar vita a due linguaggi incompatibili e a due ordini intellettuali opposti.

Le assonanze tra Lutero e la tradizione cattolica che qui non mancano sono perciò incluse in due significati di fondo incompatibili.

Da questi testi appare anche la ragione del successo luterano.

Nella via luterana la vita spirituale appariva estremamente semplificata: la morale resa più agevole e la religione più libera. A un laicato colto che desiderava afferrare la sostanza del cristianesimo in semplici formule, si opponeva il complesso edificio di teologia, di diritto e di devozione che il Medio Evo aveva eretto. Rompere quell'edificio invece che rinnovarlo apparve la via più semplice; e fu invece il principio della più grave e più radicale divisione cristiana della storia.

G. B. B.

« MYSTERIUM SALUTIS - I FONDAMENTI D'UNA DOGMATICA DELLA STORIA DELLA SALVEZZA » - Volume primo, a cura di Johannes Feiner e Magnus Löherer, traduzione dal tedesco di Tommaso Federici, Queriniana editrice, Brescia 1967.

Si tratta della teologia fondamentale, fuori dagli schemi tradizionali del « de revelatione » e del « de ecclesia », di un corso completo di teologia visto

alla luce della storia della salvezza. Questo è il primo volume, e siamo ansiosi di vedere gli altri che vengono preannunciati come il prodotto di un « thinks tank » di teologi da fare invidia a una centrale elettronica di « computers » nord-americani. Il metodo apologetico scelto è quello di uno storicismo cattolico, presentato con spirito di rottura, ritenuto indispensabile se si vuole attirare almeno l'attenzione del mondo moderno.

Ogni epoca ha avuto i suoi futuristi e progressisti, a dir poco, e ci rendiamo perfettamente conto del perché. Sarebbe bene tuttavia che i progressisti, come indubbiamente sono i nostri autori, si preoccupassero più di aprire gli orizzonti del proprio pensiero anziché di rompere gli schemi oggettivi del pensiero tradizionale, e soprattutto non sostituissero ai validi schemi tradizionali le proprie invenzioni ancora embrionali. Alla fine si vede sempre che il pensiero tradizionale aiuta moltissimo le più ardite conquiste.

Diremo innanzitutto che il metodo storicistico prescelto resta carente nel punto principale per essere apologeticamente efficace. Al genio storicistico moderno, idealista o materialista che sia, non è il gusto storico delle cose che interessa, ma l'assoluto che si storicizza e fa di ogni cosa « dio ». E' stato detto da parte cattolica che basterebbe trasportare la dialettica hegeliana nei trattati dogmatici di « Dio uno e trino », di « Dio creatore », di « Dio incarnato », di « Dio - chiesa », per riconoscere ciò che c'è di vero nell'idealismo assoluto e nello storicismo che ne consegue. E' stato detto, ma non è mai stato fatto, anche perché non sarebbe uno scherzo. Ad ogni modo non c'è alcun dubbio che il fine ultimo del piano della salvezza è la deificazione dell'uomo e di tutto il creato che da esso dipende quasi come prolungamento cosmico del corpo umano e amplificazione della riflessione « storica » (storicistico-cattolica) dell'intelletto dello stesso uomo. Non dimentichiamo la formula riassuntiva dei santi padri: « Dio si è fatto uomo affinché l'uomo diventasse Dio » (S. T.: 3, 1, 2).

Il volume, che merita di essere criticamente conosciuto da tutti i teologi, rivela un'altra lacuna.

Il metodo storicista, di cui il volume in esame vuole essere un saggio, ritiene che la storia umana non possa essere che una storia della salvezza per tutti, conglobando quindi tutti gli uomini fuori dei due Testamenti. E' un problema che, notoriamente, neppure il Vaticano secondo si è sentito di affrontare, limitandosi alle pur soddisfacenti dichiarazioni della costituzione dogmatica sulla rivelazione (n. 3). I nostri autori riassumono il loro pensiero nella seguente notevole dichiarazione: « Se l'unità della storia della salvezza non viene intesa come la ripetizione continua della stessa cosa, i periodi anteriori non possono essere concepiti se non come antecedenti ed elementi parziali dell'unico evento, che soltanto alla fine è totalmente presente» (p. 143). Ma se la salvezza è « totalmente presente » soltanto alla fine dei tempi, ciò significa che la chiesa dei battezzati ha un compito storicamente determinante che condiziona il disegno complessivo. Il concetto della chiesa visibile come sacramento collettivo dell'unità e della salvezza di tutto il genere umano, con finalità conclusiva nel momento escatologico della parusia del Cristo, è la perla del concilio ecumenico Vaticano secondo, che appare in capo a tutti i principali documenti magisteriali del concilio stesso, ed è argomento dominante del documento più significativo, la « Lumen gentium », sul mistero della chiesa. I nostri teologi della salute non possono ignorare questa impostazione di sempre del popolo di Dio, che nelle sue primizie è fatto strumento sacramentale della salvezza di tutti; altrimenti la loro teologia prenderebbe uno sviluppo « a freccia », come diceva Teilhard de Chardin, sottolineando il proprio errore evoluzionista. E per non rimanere a nostra volta nel vago, ci permettiamo di indicare subito alcuni punti fondamentali che qualificano tutta la materia, ancora oggi oggetto di studi a massimo livello, senza conclusioni definitive.

Il sacramento del battesimo è il sacramento della salute. Chi non lo rice-

ve « in re », non può entrare in paradiso. Quindi, con i bambini morti prima dell'uso di ragione senza battesimo, dovrebbero andare al limbo anche gli adulti, morti in buona fede, però senza battesimo sacramentale. Ma la salvezza condizionata dal battesimo non ha uno svolgimento meccanico, nel senso che chi è materialmente battezzato andrebbe in paradiso e chi non lo è andrebbe all'inferno. San Tommaso insegna chiaramente, e il Vaticano secondo lo cita a proposito esplicitamente (S. T. 3,63,2; Vaticano secondo, Lumen gentium, 11), che i battezzati non sono i predestinati, ma coloro ai quali è affidato il compito di instaurare il culto cristiano, da cui deriva la salvezza per tutti. Quindi è vero che la salvezza sarà « totalmente presente » al giudizio universale, al sito escatologico che il Vaticano secondo è tornato ad indicare perentoriamente, ma nel senso che in quel momento i meriti dell'unico mediatore e redentore Cristo Gesù, si applicheranno a tutto il genere umano in quanto tale, mediante l'opera completa della chiesa dei battezzati. Il Vaticano secondo ha fatto pernio su Pietro (1 Pr. 2, 4/9; « Lumen gentium » 9, costituzione sulla sacra liturgia, 14) per impostare quella dottrina; ma, essa risulta più ampiamente da Paolo come motivo fondamentale di quello che egli chiama « il mio vangelo », cioè la salvezza delle genti nel modo stabilito dal Salvatore.

Per Paolo la chiesa dei battezzati — il popolo sacerdotale di Pietro — è la chiesa delle « primizie » (Romani VIII), la chiesa dei « primogeniti » (Ebrei XII), la chiesa dei « residui » ovvero del « resto » (I Tess. 4; I Cor. 15). Sicché alla fine dei tempi gli abitanti del limbo assurgerebbero alla gloria del paradiso, quasi per un battesimo di fuoco dello Spirito Santo, per il sangue di Cristo e l'acqua della chiesa dei battezzati.

Contrariamente all'idea corrente, che fa parte di una pura tradizione occidentale, esasperata dai donatisti africani (Denz. 102, nota 4), il limbo, in qualsiasi accezione, non è eterno. Il catechismo di san Pio X, che volgarizza quello del concilio di Trento, parla di eternità soltanto per il paradiso e per l'inferno (104). Più precisamente, la chiesa ha sempre definito che alla fine dei tempi i giusti andranno in paradiso e i responsabili di un vero peccato mortale cosciente e deliberato andranno all'inferno nel senso più stretto del termine (Denz. N. 40, 429, 3028). Cristo è morto per tutti, e in previsione dei suoi meriti, tutto il genere umano è salvo, ancor prima che, per la piena applicazione dei meriti stessi e secondo il piano della salvezza, scenda su chi non se ne è reso immeritevole, il lavacro universale della chiesa dei battezzati. Tra l'altro, questo concetto non è che un'irradiazione del dogma della immacolata concezione la cui ragione dogmatica (previsis meritis Christi) trovò la sua giusta formulazione appena a metà del secolo scorso, in occasione della proclamazione dogmatica. Il che si collega al solenne momento iniziale della salvezza, quello dell'annunciazione a Maria, nella quale occasione, la Vergine diede il suo consenso all'incarnazione del Verbo « in nome di tutto il genere umano » (S. T. 3, 30, 1: «per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae »). Notino i nostri teologi che operano nel cuore della riforma, notoriamente ostile a Maria madre di Gesù, a quali altezze teologiche, e pertanto razionali, i protestanti possono essere invitati a considerare il piano della salute nella luce di Maria che « è detta ed è vera madre di Dio »: quindi madre della Chiesa, quindi mediatrice, corredentrice, regina assunta con Cristo re Cose ostiche, lo ammettiamo, se presentate in modo banale, ma che annientano ogni superbia se prospettate nella luce della vera chiesa magisteriale di Cristo. « Porrò inimicizia tra te e la donna, tra il tuo seme e il seme di lei ». E' chiaro che si trattava dell'Immacolata; ed è chiaro che una teologia della salvezza non può prescindere da lei e dalla chiesa visibile di cui essa è il tipo.

Notiamo ora un grosso equivoco nel volume in esame. In esso la tradizione strettamente detta, come prima fonte della rivelazione, cioè la viva voce di Cristo, che è la parola del Padre, che

si trasmette nella chiesa, mercé lo Spirito Santo in persona che la rende presente nelle singole anime e nel corpo mistico, viene posposta alla tradizione in quanto si fissa nei documenti del magistero (pag. 644). Evidentemente le formule con cui il magistero testifica e garantisce la voce della tradizione, hanno la loro insostituibile importanza, perché Cristo ha voluto istituire una chiesa garantita dal magistero gerarchico; ma tale ufficio altissimo né sostituisce né costituisce la tradizione «in quanto tale» perché questa è la voce stessa di Cristo, quindi lui in persona, che accompagna la sua sposa e i suoi ministri «fino alla fine dei tempi» (Matteo 28, 20).

A conferma, rileveremo la drastica e nuovamente equivoca sentenza dei nostri autori: il papa non è Pietro e i vescovi non sono gli apostoli (pag. 462). Comprendiamo ciò che gli autori vogliono dire, ed anzi, al proposito, gli autori — con a capo il notissimo padre Rahner — formulano una tesi molto interessante: la chiesa primitiva sarebbe il soggetto definitivo — «l'entelechia ontologica» — da cui tutto il resto consegue, per avere compimento al sito escatologico, già in qualche modo presente come causa finale (ib.). L'equivoco però sta nel sottovalutare l'istituto gerarchico che è quanto importa della funzione di Pietro e del collegio apostolico e della loro trasmissione. Da un punto di vista mistico-dogmatico la chiesa di pentecoste ha un primato sostanziale che verrà superato soltanto dalla chiesa trionfante del giudizio universale; ma storicamente la successione apostolica e la romanità del successore di Pietro sono fattori decisivi: è la via su cui scorre la «storicità» della chiesa di Cristo, perché Cristo stesso l'ha fondata e istradata così.

Sarà sempre duro per dei convertiti dal protestantesimo, vuoi luterano, vuoi anglicano, tornare alla pienezza della romanità della chiesa. Rammentino però i nostri teologi che stanno facendo «tedesca la chiesa tra i tedeschi», e con merito se resteranno nella via giusta, che la pienezza della cattolicità si raggiunge soltanto quando si è in perfetta consonanza con il papa che è sempre il vescovo di Roma.

Infine, ancora un rilievo. I nostri autori citano qua e là san Tommaso, ma si capisce che ne sono convinti fino a un certo punto, quasi come una concessione fatta all'autorità preponderante che ancora il Vaticano secondo riconosce a Tommaso («Decreto sulla formazione sacerdotale» n. 16; «Dichiarazione sulla educazione cristiana» n. 10). Anche qui ci rendiamo conto del problema di fronte al quale i nostri autori si pongono, vale a dire un tomismo sterile e dispotico che fa della stessa lettera di Tommaso una muraglia insuperabile. Ma la soluzione non sta nel girare le spalle all'Aquinate, bensì nell'approfondirlo meglio, onde lasciare ciò che di Tommaso c'è eventualmente da lasciare e utilizzare la luce che senza dubbio sempre ne verrà come da un faro. L'autorità di san Tommaso ha un fondamento «in re», nel senso che la sua sintesi è come un sistema orografico dal quale discendono in armonia tutte le acque della speculazione teologica.

San Tommaso non è un limite: è come il Mosé della teologia, dopo di che c'è posto per tutti i profeti maggiori e minori. Nella questione dell'Immacolata, san Tommaso tiene la sentenza contraria, non per uno svarione, ma a ragion veduta, per una obiezione fondamentale a cui la teologia non era in grado di rispondere non avendo sviluppato a sufficienza la dottrina della grazia preventiva e ignorando del tutto la grazia condizionata dal piano storico della salvezza anch'esso in gran parte inesplorato. Come gli uomini ignorano fino all'anno 1500 l'esistenza delle Americhe, così ancora oggi i teologi sono in alto mare circa la salvezza degli «infedeli» prima e dopo Cristo. Per questi motivi Tommaso è per l'eternità del limbo dei bambini, adducendo ragioni che valgono relativamente per la temporaneità del medesimo; e così l'Aquinate non si pone neppure il problema del limbo degli adulti dopo Cristo, adducendo peraltro profondissime ragioni per la loro salvezza eterna.

San Tommaso d'Aquino rimane il

dottore comune a cui attenersi e attraverso il quale ogni opinione teologica deve filtrare per verificare le proprie ragioni. Anche in questioni disputate come quelle accennate, bisogna trovare le ragioni teologiche che direttamente vincono la negativa dell'Aquinate, cercando nello stesso dottore angelico altri luoghi nei quali egli quanto meno avvia alla soluzione ricercata. Ne abbiamo dato un esempio sopra, citando il luogo del Vaticano secondo che allega la dottrina di san Tommaso sull'ufficio a cui il battesimo « deputa » i battezzati, che è il principio fondamentale per una teologia della salvezza universale, e che già supera le opinioni contrastanti dello stessa san Tommaso. E si potrebbe dimostrare, per altro luogo, come san Tommaso imposta la salvezza universale in modo ancora più profondo, quando cioè insegna che nella predestinazione di Cristo è contenuta quella di tutti i salvati. Che è poi la premessa fondamentale della grazia preventiva; dove si vede che anche l'immacolata concezione rientra nella mente dell'Aquinate e nella sintesi teologica che da lui prende nome (S. T., III, 24, 4).

Tornando al punto di partenza del libro qui in esame, cioè lo storicismo applicato alla teologia della salvezza, diremo che i nostri scrittori troverebbero in un articolo di Tommaso d'Aquino quanto essi in altro modo si sforzano di dire. Non vogliamo affermare che in Tommaso si trova tutto; ad esempio in Tommaso non si trova la critica a Machiavelli, a Hegel e a Marx e magari a Gian Battista Vico, per il semplice fatto che vennero dopo. E tutti siamo d'accordo nel pensare a quali prodigi di pensiero avrebbe dato luogo un san Tommaso applicato alla disamina del pensiero di quei tipici pensatori del mondo moderno. Tuttavia nell'articolo a cui rinviamo, si trova un'impostazione della storia che inquadra perfettamente una teologia della salvezza in chiave storicistica. Tommaso si chiede perché Cristo non si sia incarnato alla fine del mondo e, dopo avere dato alcune ragioni che costituiscono un autentico schema dialettico « alla Hegel », conclude con questa notevole sentenza: « ciò fu per manifestare in modo conveniente la divina virtù, la quale salvò in svariati modi gli uomini, non solo per la fede nel futuro, ma ancora per la fede nel presente e nel passato » (S. T., III, 1, 6). Corredando questo stesso schema tomista con i concetti trascendentali e categoriali con i quali i nostri autori cercano logicamente di ricuperare anche Kant, la verifica del tentativo della nuova scuola teologica, cresciuta sul vecchio tronco della teologia kerigmatica, potrebbe essere positiva e senz'altro assai feconda.

Per parte nostra aggiungeremo soltanto che Tommaso ritiene che Adamo ed Eva, prima della caduta, avessero la fede esplicita nell'incarnazione e in conseguenza, nella trinità, che essi riconobbero nel loro matrimonio. Infatfatti, « non è credibile », dice l'Aquinate, « che il primo uomo ignorasse il mistero del Cristo e della chiesa » di cui il matrimonio è il « segno » (S. T. II, II, 2, 7).

Questo ci indica a quali altezze Tommaso attinge i principii della speculazione teologica circa l'origine della specie, circa la fede di Adamo, e circa il piano della salvezza di tutto il genere umano.

G. S.

ERNST HOFFMANN: « PLATONISMO E FILOSOFIA CRISTIANA » - Traduzione di Gilberto Sgarbi, introduzione di Vittorio Citti, edizioni del Mulino, Bologna 1967.

L'autore, storico della filosofia, non crede al valore filosofico della storia: « la sfera noetica ha un carattere sovratemporale e ogni filosofo del passato ha per noi un significato di pre-

senza... il dato empirico storico è accidentale, non essenziale » (p. 37). Coerente al carattere di rievocazione platonica che ha la sua opera, tale premessa si stacca da un volume di saggi che esprimono tutti il carattere storico della filosofia, la fecondità di un pensiero, la sua capacità di suscitare idee nuove in tempi diversi, di fronte a maturità ed a disposizioni storiche diverse.

Platonismo ed aristotelismo sono qui e là evocati, sulle orme di Goethe, come due possibilità pure ed opposte di filosofia, come categorie od opzioni alternative del pensiero, a cui si aderisce ma che non si proseguono: la dinamica concreta dell'opera, la forza immanente dell'abito storiografico sovvertono nello svolgimento del pensiero questo schema della ragione.

Il carattere della filosofia platonica consiste, secondo l'autore, nel principio delle diverse « sedi » dell'essere e nella interna frattura (tmema) e separazione (korismòs) di esso: il principio unificatore degli esseri trascende dunque sia la ragione che l'essere, intrinsecamente molteplice, e può essere espresso solo metarazionalmente con il mito. Inferiore alla dialettica quanto al metodo, il mito la supera quanto all'oggetto: «l'existentia del bene come sommo principio è ancora affare della dialettica, ma la sua essentia è affare del mito » (p. 267).

Tra il miscuglio determinato (pèras, forma) e di indeterminato (àpeiron, materia) che è la realtà sensibile da un lato, e le idee semplici dall'altro, vi è un « tmema », una separazione. Le idee non sono cause del sensibile, ma scopi. Per spiegare l'esistenza del miscuglio spaziale, del sensibile, occorre ricorrere a « un'arkè separata da tutte le altre causalità » (p. 267).

Ma tale principio è il trascendimento dell'ente e dunque della dialettica che l'ha per oggetto: « pensato come principio cosmico si chiama Dio » (p. 283). Platone ci darebbe, grazie al suo senso del « korismòs » e dello « tmema », cioè della radicale molteplicità e finitudine dell'ente, la prima e definitiva affermazione della trascendenza. La sua vittoria sull'intellettualismo eleatico si configurava come vittoria sul principio della positiva infinità e della integrità dell'ente: con ciò la filosofia si separava dal panteismo come forma religiosa razionale.

La relazione del pensiero cristiano con l'autentico platonismo era dunque razionalmente inevitabile, prima ancora della stessa correlazione storica diretta. In Agostino « Dio produce la "méthexis" al bene — proprio come in Platone — senza farla dipendere dalla struttura naturale delle cose, né dall'aspirazione al bene per mezzo della parte razionale dell'anima: Dio si fa piuttosto trovare da quelli che egli ha chiamato... niente dipende più dal grado della scienza, ma tutto dalla grazia » (p. 213).

All'Hoffmann Agostino pare quasi un « Plato redivivus »: tanto più in quanto, assai giustamente, egli vede nei neo-platonici dei non platonici e pone il «Timeo» l'unico dialogo platonico che — sembra — Agostino abbia conosciuto, come una fonte non adatta ad illuminare sull'autentico Platone. Egli vede come analoga alla lotta di Platone contro gli orifici e i sofisti la lotta di Agostino contro la gnosi manichea e la scepsi accademica. Il platonismo redivivo in Agostino si rivelava dunque un elemento fortificante nella polemica antignostica del cristianesimo. In questo senso, anti-gnostico, anti « estatico », Platone era stato presente nella polemica paolina contro gli estatici di Corinto. L'affascinante interpretazione del clima culturale ellenico e platonico dell'inno dell'*agápe* (I Cor. XIII), offerta dall'autore è di grande interesse. Il valore della finitezza e la sua possibilità di essere investita dal divino, la negazione di un estaticismo negatore del reale, presente in Paolo, vengono ricondotti a Platone, mediante una analisi dei temi adoperati da san Paolo, in cui l'autore trova un'ascendenza platonica, mediata dall'ambiente culturale di Tarso.

Platone è dunque stato presente nella genesi del pensiero cristiano e nella sua decisiva polemica antignostica:

la critica platonica dell'intellettualismo eleatico, dell'unità e dell'infinità dell'ente (e dunque del panteismo) aiutava da lontano il cristianesimo a formulare una dottrina della trascendenza divina e della grazia.

E' possibile pensare che in seguito la teologia cristiana abbia integralmente dimesso la sua relazione con quel platonismo autentico che era ricomparso, come sostiene l'autore, in Agostino?

E' l'aristotelismo di Tommaso così privo di elementi platonici, da potersi considerare una semplice sequela di Aristotele, proprio là dove egli si allontana da Platone?

A questa tesi porta certo un contributo la posizione dell'autore circa il platonismo e l'aristotelismo come una sorta di doppia possibilità della filosofia, fondata sulla reciproca contraddizione.

Tutte le volte che il problema della trascendenza è in gioco, Tommaso ritorna a Platone.

L'esse tomista non è « energheia » della forma, ma è dato alla materia ed alla forma dal creatore: è l'influsso creante in ciò che ha ad un tempo di immanente e di trascendente. Esso non è dunque più di un semplice dato per la ragione, è al vertice di un intellectus del reale che va oltre ogni fenomeno, oltre la materia e oltre la forma. La trascendenza divina è così immanente in seno al creato. Un tale universo è almeno così radicalmente contingente come quello fondato sulla « méthexis » al bene pensato da Platone. La distinzione tra essere ed essenza è al cuore del tomismo: la definizione di Dio come «ipsum esse» presuppone la radicale distinzione tra essere ed ente ed esprime dunque, in linguaggio diverso, una posizione ben più simile a quella platonica che non a quella eleatica.

Potremo ritrovare ancora Platone nella dottrina tomista della conoscenza di Dio (« Deo tamquam ignoto unimur ») o in quella dell'analogia: posizioni strutturanti e qualificanti per il tomismo e per la teologia cattolica tout court.

L'interpretazione di Cusano, nel quadro della rigorosa contrapposizione tra platonismo e neoplatonismo propria dell'autore, offre garanzia contro ogni interpretazione razionalistica di quel pensatore.

Appena accennata è la qualifica di platonico attribuita a Kant (e, in facile contrappunto, quella di aristotelico attribuita ad Hegel). Qui sembra che l'autore abbia compiuto un uso meccanico del suo concetto di « korismòs ». Le idee della ragione sono in Kant ben separate dall'esperienza: ma in che cosa esse possano dirsi autenticamente aperte alla trascendenza? E soprattutto in che senso è aperta una via al rapporto tra Dio e la realtà?

Un libro dunque ricco e stimolante di rara qualità intellettuale: siamo grati all'editore di averci fatto conoscere questi non recenti saggi.

G. B. B.

RICEVUTI

«L'ATEISMO CONTEMPORANEO» - A cura della facoltà filosofica della pontificia università salesiana di Roma, volume primo: «L'ateismo nella vita e nella cultura contemporanea», Società Editrice Internazionale, Torino 1968.

WERNER SOMBART: «IL CAPITALISMO MODERNO» - A cura di Alessandro Cavalli, collezione «Classici della sociologia» diretta da Franco Ferrarotti, Utet editrice, Torino 1968.

AUTORI VARI: «THEOLOGIA MORALIS» - Volume primo, Marietti editrice, Torino 1968.

MICHELE FEDERICO SCIACCA: «PLATONE» - In due volumi, Marzorati editrice, Milano 1968.

«ATTI DEGLI APOSTOLI» - Prefazione e traduzione con testo a fronte latino a cura di Cesare Angelini, Einaudi editore, Torino 1967.

ANDREA PIOLA: «STATO E CHIESA DOPO IL CONCILIO» - Giuffrè editore, Milano 1968.

XAVIER LEON-DUFOUR: «STUDI SUL VANGELO» - Traduzione di Piero Rossano, collana «Parola di Dio», edizioni Paoline, Milano 1967.

W. VANVREEZE: «EST, EST; NON, NON» - Episodes de la Guerre des Gueux, imprimerie Vitte, Lion 1967.

AUGUSTO DEL NOCE: «IL PROBLEMA POLITICO DEI CATTOLICI» - Unione italiana per il progresso della cultura, Roma 1967.

GIANCARLO ZIZOLA: «IL SINODO DEI VESCOVI» - Collana «Nuova cristianità, Borla editrice, Torino 1967.

GABRIEL MARIE GARONNE: «ORIENTAMENTI DEL CONCILIO» - Traduzione di Elsa Codronchi Torelli, collana «Veritas salutaris», Borla editore, Torino 1967.

SERGIO QUINZIO: «CRISTIANESIMO DELL'INIZIO E DELLA FINE» - Adelphi editore, Milano 1968.

GIAMPAOLO MARTELLI: «MALAPARTE» - Collana «Scrittori del secolo», Borla editore, Torino 1968.

THOMAS MOLNAR: « VERO E FALSO DIALOGO » - Traduzione di Ginetta Pignolo, prefazione di Mario Marcolla, collana « Le idee e la vita », Borla editore, Torino 1968.

BATTISTA MONDIN: « I TEOLOGI DELLA MORTE DI DIO » - Collana « Le idee e la vita », Borla editore, Torino 1968.

JEAN-MARIE PAUPERT: « TAIZÉ E LA CHIESA DI DOMANI » - Collana « Le idee e la vita », Borla editore, Torino 1968.

AUTORI VARI: « DIO E' MORTO? » - Collana « Documentinuovi », Mondadori editore, Milano 1967.

GUSTAV MEYRINK: « IL GOLEM » - Prefazione di Elémire Zolla, traduzione di Carlo Mainoldi, collana « Il pesanervi », Bompiani editore, Milano 1966.

EDOARDO FIRPO: « ÇIGAE » - (Cicale), poesie inedite e rare raccolte da Vito Elio Petrucci e Cesare Viazzi, Shelwiller editore, Milano 1968.

GRAZIANO PARRI: « POESIE DEL SILENZIO » - Con 16 xilografie originali di Sigfrido Bartolini, Parri editore, Firenze 1968.

SIGFRIDO BARTOLINI: « CHIESA DI CRISTO & ALTRI GENERI » - Con 30 xilografie originali dell'autore, Parri editore, Firenze 1968.

LOUIS FERDINAND CÉLINE: « L'EGLISE - L'ASSEMBLEA » - Trevi editore, Roma 1968.

AUTORI VARI: « OMAGGI A BRASILLACH » - Volpe editore, Roma 1967.

GIULIO POZIO: « IL SISTEMA TECNICO DELLE RELAZIONI ECONOMICHE » - Schena editore, Fasano di Puglia 1967.

GERARDO MONGIARDO: « IL PENSIERO SOCIALE DELLA CHIESA » - (I capisaldi dell'ordine sociale), Tipografia poliglotta vaticana, Roma 1968.

HERBERT MARCUSE: « EROS E CIVILTA' » - Con una nuova prefazione dell'autore, introduzione di Giovanni Jervis, Einaudi editore, Torino 1968.

EMILIO BORTONE: « SATANA - MA ESISTE DAVVERO? » - Coletti editore. Roma 1968.

JEAN THIRIART: « L'EUROPA, IMPERO DI 400 MILIONI DI UOMINI » - Volpe editore, Roma 1966.